CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

Tomo I

TOMÁS DE AQUINO

Edición

Ángel Luis González
Juan Fernando Sellés
Mª Idoya Zorroza

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

Tomo I

TOMÁS DE AQUINO

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

TOMO I

EDITORES:

Ángel Luis González
Juan Fernando Sellés
M.ª Idoya Zorroza

TRADUCTORES:

Jesús García López, Ángel Luis González
Carlos Llano, María Jesús Soto-Bruna
Juan Fernando Sellés, Ezequiel Téllez
Santiago Gelonch, Santiago Argüello

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

SUBDIRECTORES
JUAN FERNANDO SELLÉS
CRUZ GONZÁLEZ AYESTA

SECRETARIA
Mª IDOYA ZORROZA

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

Enrique Alarcón (Universidad de Navarra) • Virginia Aspe (Universidad Panamericana, México) • Werner Beierwaltes (Universidad de Munich) • Mauricio Beuchot (Universidad Nacional de México) • Stephen L. Brock (Pontifical University of the Holy Cross, Italia) • Jean Paul Coujou (Institute Catholique de Toulouse, Francia) • Costantino Esposito (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Bari, Italia) • Alfred Freddoso (Notre Dame University) • José Luis Fuertes (Universidad de Salamanca) • José Angel García Cuadrado (Universidad de Navarra) • Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca) • Alice Ramos (St. John's University, New York, USA) • Mª Jesús Soto-Bruna (Universidad de Navarra)

www.unav.es/pensamientoclasico

Nº 159

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*
Tomo I

Editores Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza

© 2016. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza (eds.)
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN Obra completa: 978-84-313-3110-8
ISBN Tomo I: 978-84-313-3111-5
Depósito legal: NA 35-2016

Imprime: Ulzama Digital, s.l. Pol. Areta (Huarte). Navarra

Printed in Spain - Impreso en España

Al Profesor Enrique Alarcón,
que con todas sus investigaciones, publicaciones, y su excelente
y valiosa herramienta para la investigación, el Corpus Thomisticum,
tanto ha hecho por los estudios científicos de y sobre Tomás de Aquino,
con admiración por su trabajo y sincero afecto

ÍNDICE

TOMO I

INTRODUCCIÓN, *Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza*

1. Las cuestiones disputadas *Sobre la verdad* 21
2. Autenticidad de la obra *De veritate* 23
3. Características de la edición 27

EL PROYECTO DE LA EDICIÓN CASTELLANA DEL *DE VERITATE*, *Ángel Luis González* 33

ESTUDIO PRELIMINAR, *Juan Fernando Sellés*

I. El perfil del *De veritate* 43

II. El contenido del *De veritate* 45

1. La verdad 45
2. La actitud tomista ante la verdad 48
3. Teoría del conocimiento 49
4. El bien 53
5. Teoría de la voluntad 58
6. La psicología 66
7. La metafísica 69
8. La teología 74
9. Breve referencia a la educación 78
10. El libre albedrío o libertad 79
11. Fe y razón 83

SOBRE LA VERDAD
Tomás de Aquino

CUESTIÓN 1: LA VERDAD, *traducción de Jesús García López*
Artículo 1: Qué es la verdad 90
Artículo 2: Si la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas 97
Artículo 3: Si la verdad se halla solamente en el juicio 101
Artículo 4: Si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas 103
Artículo 5: Si, aparte de la primera, hay alguna verdad eterna 110
Artículo 6: Si la verdad creada es inmutable 120
Artículo 7: Si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o personal 125
Artículo 8: Si toda verdad procede de la verdad primera 127
Artículo 9: Si la verdad se encuentra en el sentido 132
Artículo 10: Si hay alguna cosa falsa 134
Artículo 11: Si en los sentidos se da la falsedad 139
Artículo 12: Si se da la falsedad en el entendimiento 142

CUESTIÓN 2: LA CIENCIA DE DIOS, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si la ciencia conviene a Dios 146
Artículo 2: Si Dios se conoce a sí mismo 153
Artículo 3: Si conoce las cosas distintas de sí mismo 161
Artículo 4: Si posee un conocimiento cierto y determinado de las cosas 172
Artículo 5: Si conoce las cosas singulares 178
Artículo 6: Si el entendimiento humano conoce las cosas singulares 187
Artículo 7: Si Dios conoce que las cosas singulares existen o no existen actualmente 191
Artículo 8: Si Dios conoce los no entes 194
Artículo 9: Si Dios conoce infinitas cosas 197
Artículo 10: Si Dios puede hacer infinitas cosas 203
Artículo 11: Si la ciencia en Dios y en nosotros puede decirse de manera equívoca 207
Artículo 12: Si Dios conoce los futuros contingentes 213
Artículo 13: Si la ciencia de Dios es variable 221

Artículo 14: Si la ciencia de Dios es causa de las cosas 227
Artículo 15: Si Dios conoce los males 231

CUESTIÓN 3: LAS IDEAS, *traducción de Carlos Llano Cifuentes*
Artículo 1: Si es preciso postular que hay ideas 235
Artículo 2: Si es preciso postular muchas ideas 243
Artículo 3: Si las ideas pertenecen al conocimiento especulativo o sólo al conocimiento práctico 249
Artículo 4: Si hay idea del mal en Dios 255
Artículo 5: Si a la materia prima corresponde una idea en Dios 258
Artículo 6: Si en Dios hay idea de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron 260
Artículo 7: Si los accidentes tienen idea en Dios 262
Artículo 8: Si los entes singulares tienen idea en Dios 265

CUESTIÓN 4: EL VERBO, *traducción de María Jesús Soto-Bruna*
Artículo 1: Si en Dios el verbo se dice en sentido propio 269
Artículo 2: Si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente 277
Artículo 3: Si el verbo conviene al Espíritu Santo 283
Artículo 4: Si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo 285
Artículo 5: Si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura 289
Artículo 6: Si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas 294
Artículo 7: Si el Verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron 297
Artículo 8: Si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo 298

CUESTIÓN 5: LA PROVIDENCIA, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: A cuál de los atributos divinos se reduce la providencia 304
Artículo 2: Si el mundo es gobernado por la providencia 311
Artículo 3: Si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles 317
Artículo 4: Si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina 321

Artículo 5: Si los actos humanos están gobernados por la providencia..... 326
Artículo 6: Si los animales y sus actos están sometidos a la providencia divina 330
Artículo 7: Si los pecadores son gobernados por la providencia divina 332
Artículo 8: Si toda criatura corporal está gobernada por la providencia divina mediante la criatura angélica 334
Artículo 9: Si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes 342
Artículo 10: Si los actos humanos están gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes 353

CUESTIÓN 6: LA PREDESTINACIÓN, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si la predestinación pertenece a la ciencia o a la voluntad 359
Artículo 2: Si la presciencia de los méritos es causa o razón de la predestinación 366
Artículo 3: Si hay certeza de la predestinación..... 374
Artículo 4: Si el número de la predestinación es cierto 381
Artículo 5: Si los predestinados tienen certeza de su predestinación 387
Artículo 6: Si la predestinación puede ser ayudada por las súplicas de los santos 389

CUESTIÓN 7: EL LIBRO DE LA VIDA, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si el libro de la vida es algo creado..... 393
Artículo 2: Si el libro de la vida se dice en lo divino de modo esencial o personal..... 399
Artículo 3: Si el libro de la vida es apropiado al Hijo 402
Artículo 4: Si el libro de la vida se identifica con la predestinación 404
Artículo 5: Si el libro de la vida hace referencia a la vida increada 406
Artículo 6: Si el libro de la vida puede decirse de la vida natural en las criaturas 409
Artículo 7: Si el libro de la vida puede decirse lisa y llanamente respecto de la vida de la gracia 412
Artículo 8: Si puede hablarse de libro de la muerte lo mismo que se habla de libro de la vida 414
Apéndice. Artículo 9: Si puede borrarse alguna cosa del libro de la vida ... 416

CUESTIÓN 8: EL CONOCIMIENTO DE LOS ÁNGELES, *traducción de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés*

Artículo 1: Si los ángeles ven a Dios por esencia 426

Artículo 2: Si el entendimiento del ángel o del hombre bienaventurado comprehende la esencia divina 433

Artículo 3: Si el ángel por sus propias fuerzas naturales hubiera podido alcanzar a ver a Dios por esencia 437

Artículo 4: Si el ángel viendo a Dios por esencia conoce todas las cosas ... 446

Artículo 5: Si la visión de las cosas en el Verbo se realiza por medio de algunas semejanzas de las cosas existentes en el entendimiento angélico 456

Artículo 6: Si el ángel se conoce a sí mismo 459

Artículo 7: Si un ángel entiende a otro 464

Artículo 8: Si el ángel conoce las cosas materiales mediante algunas formas o bien mediante su esencia en cuanto cognoscente 473

Artículo 9: Si las formas mediante las cuales los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o recibidas de las cosas 478

Artículo 10: Si los ángeles superiores tienen conocimiento mediante formas más universales que los ángeles inferiores 484

Artículo 11: Si el ángel conoce los singulares 487

Artículo 12: Si el ángel conoce las cosas futuras 494

Artículo 13: Si los ángeles pueden saber las cosas ocultas de los corazones 499

Artículo 14: Si los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente 502

Artículo 15: Si los ángeles conocen las cosas discurriendo de una a otra ... 510

Artículo 16: Si en los ángeles debe distinguirse el conocimiento matutino y el vespertino 516

Artículo 17: Si el conocimiento angélico se divide de modo suficiente en matutino y vespertino 523

CUESTIÓN 9: LA COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA ANGÉLICA, *traducción de Ángel Luis González*

Artículo 1: Si un ángel puede iluminar a otro 527

Artículo 2: Si un ángel inferior puede ser iluminado siempre por uno superior o alguna vez por Dios 536

Artículo 3: Si un ángel al iluminar a otro lo purifica 539

Artículo 4: Si un ángel habla a otro ángel 543
Artículo 5: Si los ángeles superiores hablan a los inferiores 549
Artículo 6: Si se requiere una determinada distancia local para que un ángel hable a otro ángel 552
Artículo 7: Si un ángel puede hablar a otro ángel de modo tal que los demás no perciban su locución 554

CUESTIÓN 10: LA MENTE, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma 558
Artículo 2: Si la memoria se encuentra en la mente 564
Artículo 3: Si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia 570
Artículo 4: Si la mente conoce las realidades materiales 574
Artículo 5: Si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad 578
Artículo 6: Si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles 582
Artículo 7: Si la imagen de la Trinidad está en la mente en cuanto conoce las cosas materiales o sólo en cuanto que conoce las cosas eternas 588
Artículo 8: Si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie 595
Artículo 9: Si nuestra mente conoce los hábitos existentes en el alma por medio de su esencia 607
Artículo 10: Si alguien puede saber que posee la caridad 615
Artículo 11: Si la mente en estado itinerante puede ver a Dios por esencia 619
Artículo 12: Si es de suyo evidente para la mente humana que Dios existe 627
Artículo 13: Si la Trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural 634

CUESTIÓN 11: EL MAESTRO, *traducción de Francisco Altarejos*
Artículo 1: Si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios puede serlo 639
Artículo 2: Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo 650
Artículo 3: Si el hombre puede ser enseñado por el ángel 653

Artículo 4: Si enseñar es una acto de la vida contemplativa o de la vida activa 662

CUESTIÓN 12: LA PROFECÍA, *traducción de Ezequiel Téllez*

Artículo 1: Si la profecía es un hábito o un acto 666

Artículo 2: Si la revelación profética puede tener por objeto conocimientos científicos 674

Artículo 3: Si la profecía es natural 678

Artículo 4: Si para adquirir la profecía se requiere una disposición natural 690

Artículo 5: Si para la profecía se requiere la rectitud de costumbres 693

Artículo 6: Si los profetas pueden ver en el "espejo de la eternidad" 697

Artículo 7: Si en la revelación profética se imprimen, por voluntad divina, nuevas especies de las cosas, o sólo una luz intelectual, en la mente del profeta 705

Artículo 8: Si toda revelación profética se produce por mediación de un ángel 710

Artículo 9: Si cuando el profeta es tocado por el espíritu de profecía, se enajena siempre de sus sentidos 713

Artículo 10: Si es conveniente dividir la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación 717

Artículo 11: Si en la profecía se encuentra una verdad inmutable 725

Artículo 12: Si la profecía que sólo tiene visión intelectual es superior a la que tiene visión intelectual e imaginaria a la vez 729

Artículo 13: Si se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria 736

Artículo 14: Si Moisés fue el más grande de los profetas 741

CUESTIÓN 13: EL ARREBATO MÍSTICO, *traducción de Ezequiel Téllez*

Artículo 1: Qué es el arrebato 745

Artículo 2: Si Pablo vio a Dios en esencia durante el arrebato 752

Artículo 3: Si el entendimiento de algun viador puede ser elevado para ver a Dios por esencia sin ser abstraído de sus sentidos 757

Artículo 4: Cuánta abstracción se requiere para que el entendimiento pueda ver a Dios por esencia 765

Artículo 5: Qué es lo que el Apóstol supo o ignoró de su arrebato 770

CUESTIÓN 14: LA FE, *traducción de Santiago Gelonch y Santiago Argüello*

Artículo 1: Qué es creer 775
Artículo 2: Qué es la fe 781
Artículo 3: Si la fe es virtud 790
Artículo 4: Cuál es el sujeto de la fe 795
Artículo 5: Si la caridad es la forma de la fe 799
Artículo 6: Si la fe informe es virtud 805
Artículo 7: Si es el mismo el hábito de la fe informe y el de la fe formada. 808
Artículo 8: Si el objeto propio de la fe es la verdad primera 811
Artículo 9: Si puede haber fe sobre las cosas sabidas 817
Artículo 10: Si es necesario que el hombre tenga fe 822
Artículo 11: Si es necesario creer de modo explícito 828
Artículo 12: Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos 834

TOMO II

CUESTIÓN 15: LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR, *traducción de Ana Marta González*

Artículo 1: Si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre 857
Artículo 2: Si la razón superior y la inferior son potencias diversas 869
Artículo 3: Si puede haber pecado en la razón superior o en la inferior 878
Artículo 4: Si la delectación morosa por consentimiento en la delectación existente en la razón inferior, sin consentimiento en la obra, es pecado mortal 883
Artículo 5: Si en la razón superior puede haber pecado venial 890

CUESTIÓN 16: LA SINDÉRESIS, *traducción de Ana Marta González*

Artículo 1: Si la sindéresis es una potencia o bien un hábito 893
Artículo 2: Si la sindéresis puede pecar 901
Artículo 3: Si la sindéresis se extingue en algunos 905

CUESTIÓN 17: LA CONCIENCIA, *traducción de Ana Marta González*

Artículo 1: Si la conciencia es potencia, hábito o acto 909

Artículo 2: Si la conciencia puede errar..... 918

Artículo 3: Si la conciencia obliga..... 922

Artículo 4: Si la conciencia errónea obliga..... 925

Artículo 5: Si la conciencia errónea obliga más o menos en las cosas indiferentes que el precepto del prelado 930

CUESTIÓN 18: EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA, *traducción de José Ignacio Murillo*

Artículo 1: Si el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por esencia 934

Artículo 2: Si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas 942

Artículo 3: Si Adán en el estado de inocencia tenía fe acerca de Dios..... 945

Artículo 4: Si Adán en el estado de inocencia tenía conocimiento de todas las criaturas 947

Artículo 5: Si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por esencia 955

Artículo 6: Si Adán en el estado de inocencia podía errar o engañarse..... 962

Artículo 7: Si los hijos que hubieran nacido de Adán en el estado de inocencia habrían tenido ciencia plena de todas las cosas como la tuvo Adán..... 969

Artículo 8: Si los niños en el estado de inocencia hubieran tenido pleno uso de la razón nada más nacer 973

CUESTIÓN 19: EL CONOCIMIENTO DEL ALMA TRAS LA MUERTE, *traducción de José Ignacio Murillo*

Artículo 1: Si el alma tras la muerte puede entender..... 979

Artículo 2: Si el alma separada conoce los singulares..... 989

CUESTIÓN 20: LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO, *traducción de Lucas Francisco Mateo Seco*

Artículo 1: Si se debe poner en Cristo una ciencia creada..... 993

Artículo 2: Si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito 998

Artículo 3: Si Cristo tiene una ciencia de las cosas distinta de aquélla con la que las conoce en el Verbo 1003
Artículo 4: Si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo 1006
Artículo 5: Si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer 1015
Artículo 6: Si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza 1020

CUESTIÓN 21: EL BIEN, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si el bien añade algo al ente 1023
Artículo 2: Si ente y bien se convierten en los supuestos 1030
Artículo 3: Si el bien según la razón es antes que la verdad 1034
Artículo 4: Si todas las cosas son buenas por la bondad primera 1037
Artículo 5: Si el bien creado es bien por su esencia 1044
Artículo 6: Si, como dice San Agustín, el bien creado consiste en el modo, la especie y el orden 1049

CUESTIÓN 22: EL APETITO DEL BIEN, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si todas las realidades apetecen el bien 1056
Artículo 2: Si todas las realidades apetecen al mismo Dios 1063
Artículo 3: Si el apetito es cierta potencia especial del alma 1065
Artículo 4: Si la voluntad en los seres racionales es una potencia distinta de la parte sensitiva además de la parte apetitiva 1069
Artículo 5: Si la voluntad quiere algo necesariamente 1072
Artículo 6: Si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere 1080
Artículo 7: Si alguien tiene mérito queriendo aquello que quiere necesariamente 1084
Artículo 8: Si Dios puede coaccionar la voluntad 1086
Artículo 9: Si alguna criatura puede cambiar la voluntad o imprimir algo en ella 1089
Artículo 10: Si la voluntad y el entendimiento son una sola potencia 1093
Artículo 11: Si la voluntad es potencia más alta que el entendimiento, o al revés 1096
Artículo 12: Si la voluntad mueve al entendimiento y a otras potencias del alma 1103

Artículo 13: Si la intención es un acto de la voluntad 1106
Artículo 14: Si la voluntad quiere el fin con el mismo movimiento con el que tiende a aquello que es hacia el fin 1112
Artículo 15: Si la elección es acto de la voluntad 1115

CUESTIÓN 23: LA VOLUNTAD DE DIOS, *traducción de Socorro Fernández*
Artículo 1: Si a Dios le compete tener voluntad 1119
Artículo 2: Si la voluntad divina puede distinguirse en antecedente y consecuente 1126
Artículo 3: Si la voluntad de Dios se divide convenientemente en voluntad de beneplácito y voluntad de signo 1130
Artículo 4: Si Dios quiere necesariamente todo lo que quiere 1134
Artículo 5: Si la voluntad divina impone necesidad a las cosas queridas.... 1141
Artículo 6: Si la justicia en las cosas creadas depende de la sola voluntad divina 1144
Artículo 7: Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina 1147
Artículo 8: Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina en lo querido como también tenemos que querer aquello que sabemos que Dios quiere 1154

CUESTIÓN 24: EL LIBRE ALBEDRÍO, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si en el hombre hay libre albedrío 1160
Artículo 2: Si hay libre albedrío en los animales irracionales 1171
Artículo 3: Si hay en Dios libre albedrío 1176
Artículo 4: Si el libre albedrío es o no una potencia 1178
Artículo 5: Si el libre albedrío es una potencia o muchas 1185
Artículo 6: Si el libre albedrío es la voluntad o una potencia distinta de la voluntad 1187
Artículo 7: Si puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien 1190
Artículo 8: Si el libre albedrío de la criatura puede ser confirmado en el bien por algún don de la gracia 1196
Artículo 9: Si el libre albedrío del hombre en estado itinerante puede ser confirmado en el bien 1200

Artículo 10: Si el libre albedrío de alguna criatura puede estar obstinado en el mal o inmutablemente confirmado 1203
Artículo 11: Si el libre albedrío del hombre en el actual estado itinerante puede estar obstinado en el mal 1213
Artículo 12: Si el libre albedrío en estado de pecado puede evitar el pecado mortal sin la gracia..... 1218
Artículo 13: Si alguien estando en gracia puede evitar el pecado mortal 1231
Artículo 14: Si el libre albedrío puede dirigirse al bien sin la gracia 1233
Artículo 15: Si el hombre sin gracia puede prepararse para tener gracia 1237

CUESTIÓN 25: LA SENSUALIDAD, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la sensualidad es potencia cognoscitiva o sólo apetitiva..... 1241
Artículo 2: Si la sensualidad es una potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible..... 1247
Artículo 3: Si el irascible y el concupiscible están sólo en el apetito inferior o también en el superior 1252
Artículo 4: Si la sensualidad obedece a la razón 1256
Artículo 5: Si puede haber pecado en la sensualidad..... 1259
Artículo 6: Si la sensualidad del concupiscible está más corrompida y afectada que la del irascible 1264
Artículo 7: Si la sensualidad en esta vida puede curarse de esta corrupción 1268

CUESTIÓN 26: LAS PASIONES DEL ALMA, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Cómo padece el alma separada del cuerpo..... 1272
Artículo 2: Cómo sufre el alma unida al cuerpo 1282
Artículo 3: Si la pasión está sólo en la facultad apetitiva sensitiva 1285
Artículo 4: En virtud de qué las pasiones del alma son contrarias y diversas 1295
Artículo 5: Si la esperanza, el temor, el gozo, y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma 1301
Artículo 6: Si merecemos por las pasiones 1306
Artículo 7: Si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito 1315
Artículo 8: Si hubo pasiones de este tipo en Cristo 1320

Artículo 9: Si en el alma de Cristo existió la pasión del dolor en cuanto a la razón superior 1326
Artículo 10: Si por el dolor de la pasión que había en la razón superior de Cristo, se impedía el gozo de la fruición, y al contrario 1332

CUESTIÓN 27: LA GRACIA, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la gracia es algo creado positivamente en el alma 1341
Artículo 2: Si la gracia santificante es lo mismo que la caridad 1347
Artículo 3: Si alguna criatura puede ser causa de la gracia 1351
Artículo 4: Si los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia 1361
Artículo 5: Si en un hombre hay una sola gracia santificante 1371
Artículo 6: Si la gracia está en la esencia del alma 1379
Artículo 7: Si la gracia está en los sacramentos 1383

CUESTIÓN 28: LA JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la justificación del impío es la remisión de los pecados 1388
Artículo 2: Si la remisión de los pecados puede darse sin la gracia 1393
Artículo 3: Si para la justificación del impío se requiere el libre albedrío .. 1401
Artículo 4: Qué movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación; y si es el movimiento hacia Dios 1412
Artículo 5: Si en la justificación del impío se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado 1417
Artículo 6: Si la infusión de la gracia y la remisión de la culpa son lo mismo 1420
Artículo 7: Si la remisión de la culpa precede naturalmente a la infusión de la gracia 1422
Artículo 8: Si, en la justificación del impío, el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia 1427
Artículo 9: Si la justificación del impío se realiza en el instante 1433

CUESTIÓN 29: LA GRACIA EN CRISTO, *traducción de Cruz González-Ayesta*
Artículo 1: Si en Cristo se da la gracia creada 1439
Artículo 2: Si se requiere de la gracia habitual para que la naturaleza humana se una a la persona del Verbo 1444

Artículo 3: Si la gracia de Cristo es infinita 1446
Artículo 4: Si a Cristo en cuanto cabeza le conviene la gracia en razón de su naturaleza humana 1452
Artículo 5: Si se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza 1459
Artículo 6: Si Cristo pudo merecer 1462
Artículo 7: Si Cristo pudo merecer por otros 1466
Artículo 8: Si Cristo pudo merecer desde el primer instante de su concepción 1470

BIBLIOGRAFÍA
1. Obras citadas en el *De veritate* 1477
2. Ediciones y traducciones del *De veritate* 1484
3. Selección de bibliografía secundaria 1491

ÍNDICES
1. Índice de autores citados 1519
2. Índice de autoridades citadas en *De veritate* 1521

COLABORADORES DE LA EDICIÓN 1527

INTRODUCCIÓN

Ángel Luis González
Juan Fernando Sellés
Mª Idoya Zorroza

1. Las cuestiones disputadas *Sobre la verdad*

Como es sabido, en el siglo XIII la enseñanza prevista de un maestro *in sacra pagina* constaba de tres aspectos: leer [*lectio*], disputar [*disputatio*] y predicar [*predicatio*]. *Lectio* y *predicatio* eran funciones ya antiguas, mientras que la *disputatio* viene a consagrarse en el siglo XIII.

La *lectio* consistía en el comentario de un texto de la Biblia, es decir, en leer y comentar por parte del maestro un pasaje del libro por antonomasia que es la Biblia; como es sabido, Tomás de Aquino cumplió con creces esa función de lector con sus amplios y excelentes comentarios a muy diversos libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. La *predicatio* fue ejercida por Santo Tomás también de manera muy considerable, como pone de manifiesto el catálogo de sermones auténticos preparado por la edición leonina.

La *disputatio* no partía de un texto, sino de un *tema* propuesto para ser discutido. Respecto de la *lectio*, la *disputatio* resultaba más ágil, dinámica, pues en ella la participación de los ponentes era mayor. *Quaestio* es pregunta, cuestión, interrogante; *disputata* es controvertida. Se trata, pues, de una búsqueda de solución a un tema interesante, controvertido, disputado. La inquisición se realizaba mediante el *diálogo* y, de alguna manera, mediante lo que hoy día se denomina trabajo en equipo[1]. La actitud intelectual de Tomás de Aquino, que prefería la verdad a todo lo demás, se expresaba en una búsqueda incesante, necesitada de diálogo y controversia, con el ejercicio de todas las operaciones cognoscitivas de afirmación y negación.

Podría decirse que la cuestión disputada es una cuestión que se ha independizado del comentario de texto, que se constituye en una forma regular de ense-

---

[1] Cfr. Y. Congar, "In dulcedine societatis quaerere veritatem. Notes sur le travail en équipe chez saint Albert et chez les prêcheurs au XIIIe siècle", en *Albertus Magnus Doctor Universalis*, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 45-57.

ñanza, de aprendizaje y de investigación, caracterizado por el diálogo o dialéctica[2]. El estilo literario de la *disputatio* es, pues, el de la confrontación entre los argumentos a favor y en contra, pero no con el fin de problematizar, sino con el de buscar una solución de fondo. Para los lectores de la obra más conocida de Tomás, la *Suma Teológica*, este estilo no ofrecerá dificultad, pues es el que se sigue en esa obra cumbre. En cualquier caso, en la conformación de una *disputatio* se pueden distinguir dos momentos: el desarrollo vivo de ella por parte de los participantes, y la redacción pausada final de la misma a cargo del maestro. Esto explica que el resultado de la publicación de estas cuestiones no responda exactamente al desarrollo de los debates, sino que ofrezca una argumentación más elaborada y larga que revela la impronta del ingenio de Tomás de Aquino.

Existían dos tipos de "disputas" académicas, la *privada* y la *pública*. La primera se llevaba a cabo en los colegios donde residían los estudiantes; la segunda, en cambio, en las facultades universitarias. A la segunda podían asistir estudiantes y profesores de diversas facultades; eran abiertas, y todos podían intervenir. Se ha discutido ampliamente si *De veritate*, o al menos algunas cuestiones de esta obra, constituye la redacción de disputas privadas o públicas. Bazan[3] considera que las ocho primeras cuestiones de *De veritate* no fueron disputadas públicamente en la Universidad; la razón sería que Tomás de Aquino no había sido todavía admitido al *consortium magistrorum*. El origen del texto de esas ocho primeras cuestiones *De veritate* estarían en disputas privadas en el convento de Saint Jacques[4].

En su vida universitaria Tomás de Aquino llevó a cabo abundantes *disputationes*. Sin entrar a los problemas historiográficos que se han planteado, traemos a colación la simple enumeración de esas cuestiones, y las fechas y lugares en que fueron expuestas y que dieron lugar después a los textos que conocemos[5]. Esas extensas dan idea del aprecio que tenía santo Tomás por ese sistema de enseñanza e investigación que es una cuestión disputada.

1. *De veritate*, primera estancia en París, 1256-1259.

2. *De potentia*, Roma, 1265-1266.

---

[2] Cfr. B. C. Bazan, "Les Questions disputées principalement dans les facultés de théologie", en *Les Questions disputées et les questions quodlibetiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 44-45, Turnhout, 1985, p. 40.

[3] Cfr. B. C. Bazan, "Les Questions disputées", pp. 83-84.

[4] Sobre la estructura, desarrollo de la *disputatio* desde la *quaestio*, las diferentes funciones de la cuestión disputada, cfr. la introducción general de Abelardo Lobato a *Le questioni disputate*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia, 1992, especialmente pp. 29-41.

[5] Extraemos ese elenco de la introducción citada en la nota anterior, A. Lobato, "Introduzione", pp. 49-55.

3. *De malo*, Roma, 1266-1267.

4. *De spiritualibus creaturis*, 1267-1268 (no parece existir lugar fidedigno en que se llevó a cabo esa disputa, que se editó en París).

5. *De anima*, segunda estancia en París, 1269-1272.

6. *De virtutibus*, segunda estancia en París, 1269-1272.

7. *De unione Verbi Incarnati*, segunda estancia en París, 1269-1272.

2. Autenticidad de la obra *De veritate*

La autenticidad del *De veritate* está fuera de discusión por muchos motivos. *De veritate* aparece en el índice de los catálogos más antiguos de las obras de Tomás de Aquino[6]. Aparece en los escritos de los contrincantes y defensores de Tomás de primera época. En efecto, en su inmediata posteridad, la Orden Dominicana hizo pronto suya la doctrina y escritos tomistas y, como es natural, los guardó celosamente.

Sin embargo, autores de otras órdenes, franciscanos especialmente, publicaron con presteza una serie de escritos, a los que llamaron *Correctorios*, en los que se reinterpretaba de modo *sui generis* los puntos centrales de las enseñanzas tomistas. De este estilo fue el *Correctorium fratris Thomae* (1278-1279) de Guillermo de la Mare, quien lo publicó con tergiversaciones a la doctrina de Tomás de Aquino; ese texto lo aprobó el Capítulo General de la Orden Franciscana en 1282. Por su parte, R. Kilwardby, dominico, y Juan Peckham, franciscano, que ocuparon la sede episcopal de Canterbury sucesivamente, también atacaron la nueva doctrina. Otros autores, como Mateo de Aquasparta[7] o Pedro Olivi, también se cuentan entre sus adversarios de los primeros momentos.

Para contrarrestar tales tergiversaciones del pensamiento de Tomás de Aquino, se publicaron, entre 1280-84, el *Correctorium Corruptorii Fratris Thomae "Quare"*, por Richard Krapwell, dominico; el *Correctorium Corrupto-*

---

[6] Se cuenta entre los de la *Tabula Upsalensis* de la orden de predicadores, sobre 1371; el *Catalogus fratrum spectabilium Ordinis Praedicatorum* de Laurentius Pignon, entre los años 1393 y 1400; la *Tabula Pragensis* entre 1398 y 1399; la *Brevissima chronica* de Albertus Castellanus sobre el 1500, entre otros catálogos antiguos. Cfr. el *Catalogi Antiquissimi Operum Thomae de Aquino* de la página web de Enrique Alarcón *Corpus Thomisticum* (http://www.corpusthomisticum.org/).

[7] Para Mateo de Aquasparta, por ejemplo, la voluntad es superior a la inteligencia. Cfr. *Quaestiones Disputatae de fide et de cognitione*, 2ª ed., Quarracchi, Florentiae, Tip. Collegii S. Bonaventura, 1957.

rii Fratris Thomae "Sciendum", por Robert de Orford, dominico; el *Correctorium Corruptorii Fratris Thomae "Quaestione"*, por Guillermo de Macclesfield, dominico, el *Correctorium Corruptorii Fratris Thomae "Circa"*, por J. Quidort, dominico, y el *Apologeticum veritatis contra Corruptorium* de Ramberto de Bolonia[8]. Todas estas obras tienen, pues, un valor testimonial de primera hora. En esta misma línea, cabe citar dos anónimos de la época: el *De Totius Logicae Aristotelis Summa*[9], y el *Correctorium Corruptorii 'Quaestione'*[10]. También data de este tiempo el *De eruditione principum* de Guillermus Peraldus[11].

Por otra parte, Vincent de Beauvais escribió antes de 1264/5 la segunda edición de su *Speculum maius*, en el que se ofrecen fragmentos de algunas cuestiones *De veritate* y se alude como autor de ellos a Tomás de Aquino[12]. También se pone a Tomás como autor de *De veritate* en sus biografías de primera época, como por ejemplo la *Historia ecclesiastica nova* de Tolomeo de Luca, escrita entre mayo de 1313 y finales de año de 1316; la *Vita Sancti Thomae Aquinatis* de Bernardus Guidonis, escrita entre agosto de 1323 y junio de 1326, el *Sermo de S. Thoma de Aquino* de Petrus Rogerii, escrito entre 1323 y 1344; el *Liber de viris illustribus* de Iohannes de Columna sobre el año 1330, etc.

"El *De veritate* presenta todavía otro mérito… Mientras que para la mayoría de ellas (obras de santo Tomás) no tenemos más que copias –excepto en el caso de raros autógrafos–, el *De veritate* presenta de particular que es el original dictado por Tomás de Aquino"[13]. Dictado significa que, sin ser autógrafo, se puede tomar casi como si lo fuera, pues el texto ofrece ciertas correcciones o sobrescritos del propio autor, bien conocidas por los actuales especialistas en su rápida caligrafía.

Por lo que se refiere a la fecha de composición de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* traemos a colación los siguientes trabajos de dos biógrafos de Santo Tomás, muy relevantes. Jean-Pierre Torrell en el catálogo de obras tomistas que añade a su excelente trabajo *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y obra*, escribe: "Las Cuestiones disputadas *De veritate* datan de los tres años de enseñanza magistral de Tomás en París, desde 1256 hasta 1259… Este conjunto

---

8 Cfr. sobre este punto la ed. Leonina, vol. XXII/1, 6.

9 Cfr. *Index Thomisticus*, *Suplementum*, vol. 7, Xpl, 641-665.

10 Editado por J. P. Muller, Herder, Roma, 1954.

11 Cfr. *Index Thomisticus*, *Suplementum*, vol. 7, XRE.

12 Cfr. sobre esto la Edición Leonina, vol. XXII, 7 y 189.

13 J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y obra,* Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista nº 32, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 83. Se basa en la tesis de A. Dondaine, *Secrétaires de saint Thomas*, Commission léonine pour l'édition des oeuvres de saint Thomas d'Aquin, Roma, 1956; Leonina, vol. XXII, 1975, pp. 44-60.

de 253 artículos se reagrupa en 29 cuestiones; la primera ha dado su nombre a toda la serie, pero las otras sólo se relacionan más o menos en algo. Podemos distinguir dos grandes conjuntos: la verdad y el conocimiento (qq1-20), el bien y el apetito del bien (qq21-29). El interés de estas cuestiones disputadas *De veritate* es considerable al tratar la evolución del pensamiento del joven maestro y su genio, que cada vez aparece más marcado"[14]. Cuando comienza la redacción de esta obra Tomás cuenta alrededor de 30 años y ya ha publicado su monumental *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*; era un pensador joven pero ya con experiencia filosófica, teológica y universitaria muy considerables. Por su parte, James A. Weisheipl, en el breve comentario que ofrece a la relación de obras tomistas al final de su libro *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, concreta que "las cuestiones 1-7 (en 67 artículos) fueron disputadas durante el primer año (1256-1257); las cuestiones 8-20 (en 99 artículos), durante el segundo año (1257-1258); y las cuestiones 21-29 (en 63 artículos), durante el tercer año (1258-1259)"[15]. Como se puede observar, la suma de los 229 artículos que cuenta aquí el autor no coincide con la cifra de 253 artículos que numera Torrell, cifra ésta que coincide con la que ofrece la edición del *Index Thomisticus*, que sigue a la Edición Leonina. ¿A qué se debe esta disparidad de 24 artículos? Simplemente a una errata del primer escrito, pues en esa misma obra se admite, aunque en otro lugar[16], que el texto *De veritate* está conformado por un total de 253 artículos.

La extensión de las cuestiones *De veritate,* es muy dispar en número de artículos y palabras. Como se puede apreciar, la que tiene más artículos en discusión, y la más extensa en términos, es la cuestión 8: *El conocimiento de los ángeles*. Como es sabido, éste es uno de los asuntos preferidos por Tomás de Aquino, tema que aborda en muchos lugares, y que le ha valido el sobrenombre de *Doctor Angélico*[17]. Por contrapartida, la cuestión que menos artículos contiene, y la más breve, es la 19: *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Entre ambas media una diferencia de 15 artículos y 29.990 términos. La tabla que sigue indica, además, que se han traducido del latín más de 400.000 palabras.

---

[14] J. P. Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino,* p. 359; cfr. asimismo p. 84.

[15] J. Weisheipl, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 416.

[16] J. Weisheipl, *Tomás de Aquino,* p. 157, donde habla de 253 artículos divididos de la siguiente manera: qq. 1-8 (aa. 1-84); qq. 9-20, a. 4 (aa. 85-166) y qq. 20, a. 5- q. 29 (aa. 167-253).

[17] El título de *Doctor Angélico* es antiguo. Aparece en la primera edición de sus obras completas promovida por el Papa San Pío V, cuyo título completo es: *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici. Ordinis Praedicatorum Opera Omnia, fratris privilegiisque Pii V Pont. Max.*, Ed. Vincentius Iustinianus, O.P., Typys excussa…, apud haeredes Antonii Bladii et Ioannis Osmarini, Romae, 1570-71 (17 vols., en 18 tomos, en folio). También aparece ese título en el *Motu proprio* de San Pío X, *Doctoris Angelici*, que recomienda el estudio de su doctrina.

CUESTIONES	ARTÍCULOS	PALABRAS	CUESTIONES	ARTÍCULOS	PALABRAS
q. 1	aa. 12	17.955	q. 16	aa. 3	5.120
q. 2	aa. 15	30.825	q. 17	aa. 5	8.213
q. 3	aa. 8	11.123	q. 18	aa. 8	16.013
q. 4	aa. 8	11.046	q. 19	aa. 2	4.517
q. 5	aa. 10	18.226	q. 20	aa. 6	10.025
q. 6	aa. 6	11.680	q. 21	aa. 6	11.191
q. 7	aa. 8	7.632	q. 22	aa. 15	21.617
q. 8	aa. 17	34.507	q. 23	aa. 8	14.702
q. 9	aa. 7	9.713	q. 24	aa. 15	29.094
q. 10	aa. 13	27.597	q. 25	aa. 7	9.801
q. 11	aa. 4	8.833	q. 26	aa. 10	24.363
q. 12	aa. 14	26.651	q. 27	aa. 7	16.090
q. 13	aa. 5	9.656	q. 28	aa. 9	18.758
q. 14	aa. 12	21.622	q. 29	aa. 8	13.805
q. 15	aa. 5	12.142			

Se puede advertir, también:

a) Que en esta obra Tomás se extiende más al tratar del conocer divino, angélico y humano (natural y sobrenatural), que al estudiar la voluntad, su libertad y los apetitos, es decir, que concede más relevancia al conocer en sus diversas modalidades que al querer. De manera que, al menos en este lugar –aunque sólo sea por extensión temática–, se puede seguir sosteniendo la tesis tradicional acerca del *intelectualismo* tomista[18], aunque no sólo por eso, puesto que Tomás la afirma explícitamente en esta obra[19].

b) Que, como señala Torrell, los temas de esta obra giran en torno a dos materias filosóficas centrales, y por este orden: 1) *teoría del conocimiento*; 2) *teoría del querer*. La primera estudia el objeto conocido, la *verdad*, y los diversos

[18] Esta cuestión estaba planteada en el *Comentario a las Sentencias* de este modo: "el conocer pertenece a la perfección del que conoce, el cual es perfecto en sí mismo: la voluntad, en cambio, pertenece a la perfección de la realidad según el orden a otras realidades"; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4, co. Y ese planteamiento se sigue en *De veritate*, cfr. q. 10, a. 9, ad7; q. 22, a. 11, co.

[19] "Es más perfecto, simple y absolutamente hablando, tener en sí la nobleza de otra cosa que compararse a la cosa noble fuera de sí"; *De veritate*, q. 22, a. 11, co. De ello se concluye que respecto de las cosas inferiores al alma humana es mejor conocerlas que amarlas, porque al conocerlas están de modo más noble en el conocimiento que en su ser real. Pero no sucede así con respecto de las superiores. Por eso, respecto de Dios, es más amarle que conocerle. Esta tesis la mantendrá Tomás durante su entera producción.

métodos o modos de conocerla. La segunda se centra en el objeto del querer, el *bien*, y los diversos *niveles apetitivos*.

c) Que debemos estudiar más los temas que Tomás trata más escuetamente, algunos de los cuales son puramente filosóficos, como la docencia humana, la sindéresis, la conciencia y la sensualidad, mientras que otros son netamente teológicos, como el conocer humano *post mortem*, la escatología y la mística.

A los precedentes datos estadísticos se puede añadir otro: si el *De veritate* de Tomás de Aquino consta de 402.104 palabras (más otros 60.000 términos de separaciones que se añaden en la web del mencionado *Index* de Enrique Alarcón), y se calcula que sus obras completas están conformadas por 8.686.606 palabras, esta obra conforma apenas el 4, 6% de su producción. De manera que los dos volúmenes que presentamos equivalen a un par de una colección de unos 43 de tamaño similar.

Por suerte, de un tiempo relativamente breve a esta parte, contamos con numerosas obras de Tomás de Aquino traducidas al castellano[20]. De todos modos, las traducciones constituyen solamente las 4/6 partes de su entera producción, por lo que resta todavía bastante obra de Santo Tomás por traducir al castellano. Además, hay que tener en cuenta que de la edición crítica Leonina de las obras de Tomás de Aquino en latín todavía quedan por publicar más de 10 volúmenes de los 50 inicialmente previstos.

3. Características de la edición

Podemos afirmar que la obra que ahora se edita es la *primera edición completa* en castellano de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad* de Tomás de Aquino. Ya se disponían, ciertamente, de publicaciones parciales (además de las traducciones que componen esta edición y que habían aparecido principalmente en la Serie Universitaria de los Cuadernos de Pensamiento español), como las incluidas en *Opúsculos y cuestiones selectas*[21] de teología y filosofía, publicadas en la Biblioteca de Autores Cristianos, junto a otras que editaban tan sólo una de las cuestiones contenidas en esta obra[22].

---

[20] Cfr., entre otros, el *Apéndice Bibliográfico* a la citada obra de J. P. Torrell, pp. 431-439.

[21] Cfr. Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*, A. Osuna Fernández-Largo (coord.), (edición bilingüe), BAC, Madrid, vol. 1, 2001; [2]2014; vol. 2, 2003, vol. 3, 2005; que incluyen las cuestiones 1, 2, 4, 5, 6, 10, 11, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 28, 29.

[22] Cfr. por ejemplo, la publicación: *De veritate, Cuestión primera*, H. Giannini / O. Velásquez (eds.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978, [2]1996; *El maestro*, I. G. Zuloaga / L. Robles / L. Esteban (intr., estudio, trad. y notas), Universidad de Valencia, Valencia, 1976; *De*

En otros idiomas contemporáneos, el *De veritate* ha sido publicado integralmente en italiano, en la edición bilingüe de Fernando Fiorentino[23] en Bompiani (Milano) y la edición dirigida por Vincenzo O. Benetollo en Edizioni Studio Domenicano (Bologna)[24]. En inglés hay una traducción completa del *De veritate* apoyada en la edición Leonina, editada en Chicago entre 1952-54[25]. Recientemente se ha publicado también la edición francesa bilingüe, edición de Sainte Madeleine en Le Barroux[26].

En francés, se han publicado diez de las veintinueve cuestiones que forman parte el *De veritate* en la editorial Vrin (París)[27], y la segunda, dedicada a la cuestión de Dios, ha sido publicada por Serge Thomas Bonino en Friburgo, con un extenso estudio y comentario[28].

---

magistro, Fr. A. Figueras (trad.), C. Lascaris (intr.), Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, San José, 1961.

[23] Tomás de Aquino, *Sulla verità*, introduzione, traduzione, note e apparati di Fernando Fiorentino, testo latino a fronte, Bompiani, Il pensiero occidentale, Milano, 2005, 2302 págs.

[24] Tomás de Aquino, *Le questioni disputate. 1, La verità (Questioni 1-9),* Studio Domenicano, Bologna, 1992; *Le questioni disputate. 2, La verità (Questioni 10-20),* Studio Domenicano, Bologna, 1992; *Le questioni disputate. 3, La verità (Questioni 21-29),* Studio Domenicano, Bologna, 1993.

[25] Cfr. *The Disputed Questions on Truth*, vol. 1 (q. 1-9): translated by Robert William Mulligan, S.J. Henry Regnery Co., Chicago, 1952; vol. 2 (q. 10-20): translated by James V. McGlynn, S.J., Henry Regnery Co., Chicago, 1953; vol. 3 (q. 21-29): translated by Robert W. Schmidt, S.J., Henry Regnery Co., Chicago, 1954; reimpreso por Hackett Pub. Co., Indianapolis, 1994, 3 vols.

[26] *Questions disputées De veritate*, texte latin de la Commission Léonine, revu par le R.P. Roberto Busa, s.j. et le Dr. Enrique Alarcón, Introduction: A. Lobato Casado; L. J. Elders. Traduction: A. Aniorté, Sainte Madeleine, Le Barroux, 2011, 2 vols.

[27] En francés Vrin ha publicado: *Première question disputée. La vérité (De veritate)*, Ch. Brouwer / M. Peeters (intr., trad. y notas), J. Vrin, Paris, 2002; *Questions disputées sur la vérité. Question IV: Le verbe* (*De verbo)*, B. Jollès (intr., trad. y notas), J. Vrin, Paris, 1992; *Questions disputées sur la vérité. Question V: La providence (De providentia). Question VI: La prédestination (De praedestinatione)*, J. P. Torrell / D. Chardonnens (trads.), J. P. Torrell (intr. y notas), J. Vrin, Paris, 2011; *Questions disputées sur la vérité. Question X: L'Esprit (De Mente)*, K. S. Ong-Van-Cung (intr., trad., notas y postfacio), J. Vrin, Paris, 1998; *Questions disputées sur la vérité.* Question *XI: Le maître (De magistro)*, B. Jollès (intr., trad. y notas), J. Chatillon (prefacio), J. Vrin, Paris, 1983, [2]1992. *Questions disputées sur la vérité. Question XII (La prophétie)*, S.-Th. Bonino (trad.), J. P. Torrell (intr. y notas), J. Vrin, Paris, 2006; *Questions disputées sur la vérité. Question XV: Raison supérieure et raison inférieure. Question XVI: De la Syndérèse. Question XVII: De la conscience*, J. Tonneau (texto, trad. y notas), J. Vrin, Paris, 1991.

[28] Se trata de: *De la vérité, question 2 (La science en Dieu)*, introduction, traduction et commentaire de Serge-Thomas Bonino, préface de Ruedi Imbach, Éditions Universitaires, Fribourg, 1996.

Y en alemán, tras la traducción realizada por la fenomenóloga Edith Stein de la primera cuestión[29], la obra completa está siendo publicada por Meiner (Hamburg) en varios tomos[30].

A estas traducciones hay que añadir además aquéllas realizadas sobre alguna de las cuestiones del *De veritate* de manera individual, como se señala en la Bibliografía final de esta edición[31].

Tanto para la traducción como para las notas a pie de página se ha usado como texto base el elaborado por la edición crítica Leonina[32].

Como es sabido, otras ediciones latinas son, por orden de antigüedad, la de Colonia[33], la de París[34], la de Amberes[35], la de Venecia[36], la de Parma[37], la Vi-

---

[29] *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit: quaestiones disputatae de veritate*, E. Stein (trad.), Nauwelaerts, Louvain, 1952.

[30] *Von der Wahrheit. De veritate, Quaestio I,* A. Zimmermann (ed.), Philosophische Bibliothek, Meiner, Hamburg, 2014; *Über den Lehrer. De magistro,* G. Jüssen, G. Krieger, H. J. Schneider (eds.), Philosophische Bibliothek Sonderausgabe, Meiner, Hamburg, 2006; *Quaestiones disputatae: Über die Wahrheit II. De veritate II*, B. Berges, D. Marshall (eds.), Meiner, Hamburg, 2015; *Quaestiones disputatae: Über die Wahrheit V, De veritate V, q. 21-24,* T. A. Ramelow O.P. (ed.), Meiner, Hamburg, 2013; *Quaestiones Disputatae: Über die Wahrheit VI. De veritate, q. 25-29,* R. Schönberger, Meiner, Hamburg, 2014.

[31] *Sur la vérité*, G.-J. Ceausescu (trad. y notas), CNRS, Paris, 2008, [2]2015. Cfr. también, *Over waarheid [Q.D. De veritate q. I],* traduction néerlandaise et études complémentaires par R. A. te Velde, Valkhof Pers, Nijmegen, 2006.

[32] Cfr. Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate,* Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976, 3 vols., 4 fascicula.

[33] *Quaestiones de veritate,* Johannes Koelhoff, senior (ed.), Coloniae, 1475; agradecemos la herramienta textual y bibliográfica que se encuentra en el *Corpus Thomisticum*, proyecto ya señalado a cargo del Prof. Enrique Alarcón.

[34] *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*: *De veritate*, apud Franciscum de Honoratis, Parisiis, 1557. Nuper singulorum articulorum cuiuslibet quaestionis conclusionibus ad commodum studiosorum appositis quam diligentissime exornatae, & innumeris erroribus expurgatae. En la capital de Francia se publicaron las *Opera Omnia* de Tomás de Aquino, entre 1871 y 1895. Edición asimismo amplia, pues consta de 34 volúmenes en cuarto. Contiene también la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérgamo en los vols. 33-34. Dentro de las obras publicadas hay algunas, como por ejemplo la *Expositio in Canticum*, *De somnis*, *De fato*, *Super lib. Boetii De Scholarium Disciplina, In Genesim*, *In Danielem*, *In Machabeorum*, *In Apocalypsin*, etc., que la crítica actual no considera originales de Tomás de Aquino.

[35] *Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici: De veritate*, in aedibus viduae & haeredum Ioannis Stelsij, Antuerpiae, 1569. Ed. Nuper singulorum articulorum cuiuslibet quaestionis conclusionibus ad commodum studiosorum appositis quam diligentissime exornatae.

vés[38], la de Dyroff[39], la de Mandonnet[40], la de Spiazzi[41], la Marietti[42], etc. Y más recientes, el *Index Thomisticus*[43] a cargo de Roberto Busa y su corrección y puesta a punto en internet –completada con otros recursos y servicios para el investigador– por Enrique Alarcón[44]. Todas ellas son útiles, en especial la última, pero seguimos el texto y las notas de la Leonina por ser la más completa.

El texto que ahora se presenta en dos volúmenes, a diferencia de las publicaciones y traducciones precedentes, se ha buscado que tuviera –dentro de lo posible– la mayor homogeneidad formal posible.

Para ello, el texto que en latín tiene una clara estructura, se encuentra dividido en esta edición, de manera constante, en los distintos argumentos: "Objeciones" y "En contra", seguido por el cuerpo expositivo ("Solución") y la respuesta a los argumentos señalados en su inicio: "Respuestas" y en su caso, "Respuestas

---

Nunc recens prodeunt, tum a multis mendis repurgatae. Haec autem opera atque industria Antonii Senensis Lusitani.

36 Cfr. *Diui Thomae Aquinatis Opera*, *accedunt Vita, seu Elogium eius a Iacobo Echardo diligentissime concinnatum, & Bernardi Mariae de Rubeis in singula Opera Admonitiones praeviae*, cudebat [sic] Simon Occhi, Venetiis, 1786. Otra edición menos conocida y usada es la de Ioseph Bettinelli / Simon Occhi, *Thomae Aquinatis Opera*, Venettiis, 1745-60.

37 Cfr. *Sancti Thomae Aquinatis. Opera omnia: ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Fiaccadori, Parmae, 1859. Consta de la *Opera Omnia* de los textos tomísticos; publicada por Fiaccadori entre 1852 y 1869; conformada por 25 volúmenes en folio. Fue reeditada en Nueva York: Musurgia, entre 1948 y 1950. Contiene un instrumento muy útil al final de la edición: la *Tabula Aurea* de Pedro de Bérgamo (1473), en el volumen 25.

38 Cfr. *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis… Opera omnia*, studio ac labore Stanislai Eduardi Frette, apud Ludovicum Vivés, Parisiis, t. 14-15, 1875.

39 *Quaestiones disputatae de veritate,* Adolf Dyroff (ed.), Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae, 1918.

40 Cfr. *S. Thomae Aquinatis… Quaestiones disputatae De veritate,* Nova ed. emendata et augm., d'une preface par… Mandonnet, Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis, 1925.

41 Cfr. *Quaestiones Disputatae de Veritate*, R. M. Spiazzi (ed.), Marietti, Taurini / Romae, 1949; 1953; 1964, etc.

42 Cfr. *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, Marietti, Taurini, 1964. Consta de la práctica totalidad de las obras de Tomás de Aquino. Son sumamente útiles sus *índices* de materias al final de cada libro.

43 Cfr. *Index Thomisticus*: *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Robertus Busa, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1980, vol. 3. En el s. XX la edición más ambiciosa es, sin duda, la que llevo a cabo Roberto Busa, en colaboración con IBM. Está basada en los textos de las ediciones precedentes, que son las más autorizadas, y otras. Es de suma utilidad y relevancia dado que contiene varios *índices analíticos* donde aparecen todos los pasajes del *corpus* tomista donde se encuentra la palabra que se desea buscar.

44 Cfr. http://www.corpusthomisticum.org.

a las objeciones en contra". Tanto las objeciones como las respuestas se encuentran numeradas, al igual que en la edición Leonina, sin embargo se ha suprimido la traducción de aquellos conectores que tienen como principal función mostrar la división del artículo en sus partes: "Praeterea" para separar cada uno de los argumentos; "Dicendum est", al comienzo de la "Solución", "Ad [primum] dicendum est", para cada una de las respuestas a las objeciones. De este modo se ha querido hacer más accesible el texto y más fluida la lectura del mismo.

Para cada uno de los argumentos, la estructura lógica básica que Tomás de Aquino propone (Sed…, Ergo), se traduce también de un modo fijo: "Pero…, Luego". Sólo cuando se intercalan varios argumentos que suelen usar de los mismos conectores, y queriendo evitar el exceso de reiteración, se han incorporado además los términos "ahora bien", "mas" y "por tanto", "por consiguiente". También en el caso de que dentro de un argumento u objeción el Aquinate indicara una contraposición: "Sed dicebat… Sed contra", se ha buscado homogeneizar la traducción con una sola expresión: "Mas podría decirse… Pero en contra".

Las notas al pie se han reducido a las referencias directas de los textos citados por el Aquinate, para las que se ha seguido a la edición Leonina, corrigiendo en algunos casos los errores advertidos en la localización de la cita. Se han omitido, por tanto, algunas notas explicativas propias de una edición crítica, presentes en la Leonina, así como otras notas introducidas por los traductores, aclarando algún concepto o planteando alguna cuestión complementaria.

Salvo los textos de las Sagradas Escrituras, que se encuentran citados en castellano, se ha buscado que la referencia a las obras mencionadas en el texto fuera homogénea y en latín, evitando las distintas traducciones de las obras utilizadas por los distintos autores de las ediciones previas de las cuestiones contenidas en este texto. No se incorpora en el texto las referencias al lugar (libro, capítulo, versículo, etc.) al remitirse, mediante una nota a pie, a la localización precisa de la cita. En la Bibliografía final de la edición se encuentran los textos citados y las ediciones utilizadas.

Como también se encuentra en la edición Leonina, en esta traducción cada cuestión va precedida de un elenco de los temas que se tratan (y que constituyen la temática de los distintos artículos), y, al comienzo de cada artículo, de una nota en la que se localizan los lugares paralelos para el tratamiento del tema propuesto.

Las traducciones han buscado principalmente la fidelidad al texto latino; en aquellas ocasiones en las que el lector se encuentra con un término técnico, se ha optado por no introducir explicaciones (como en algunas de las publicaciones previas de las cuestiones aquí incluidas) sino a lo sumo señalar entre corchetes el término latino original. No obstante, se ha buscado no abusar de la intercalación de términos y expresiones para no hacer más morosa la lectura.

A la traducción de las distintas cuestiones sigue, en los dos volúmenes que constituye esta publicación, una Bibliografía seleccionada con los autores, obras y las ediciones de las obras citadas por Tomás de Aquino, una bibliografía de las ediciones previas de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad,* tanto en latín como traducidas a distintas lenguas modernas, una bibliografía seleccionada de algunos trabajos centrados en el estudio de esta obra, y varios índices que pueden ayudar a la labor del investigador en la búsqueda, si bien se encuentran una bibliografía y otros recursos de búsqueda más completos en la muy útil herramienta web de Enrique Alarcón (el *Corpus thomisticum*), ya mencionado[45].

El proceso de revisión y dar un formato homogéneo a las distintas traducciones, que ha llevado varios años, no hubiera sido posible sin la ayuda de distintos colaboradores de la Línea Especial de Pensamiento clásico español. Debemos mencionar expresamente la colaboración de Gonzalo Alonso Bastarreche, Gloria Balderas, Berenisse Leal Ortiz, Boris Bryan Espinoza, Enric Fernández Gel, David González Ginocchio, Juan Carlos González Mérida, Oscar Jiménez, Juan Pablo Martínez, Imanol Resano y Carolina Villegas.

---

[45] Dicho *Corpus* contiene, además de la obra completa del Aquinate en latín, una copiosa "Bibliographia Thomistica", señalando además las ediciones de referencia de cada obra para los estudiosos ("Editiones operum optimae"), y algunos mapas conceptuales ("Chartae synopticae operum"). Como herramientas de búsqueda para el investigador, ofrece la herramienta actualizada del "Index Thomisticus" de Roberto Busa, preparado para su consulta online por Eduardo Bernot y Enrique Alarcón; y la búsqueda informatizada a través del "Thomas-Lexikon". Dispone también del listado y vínculo para el acceso a las obras que ofrecen las antiguas "Fuentes" para la vida de Tomás de Aquino ("Fontes vitae Thomae de Aquino"), los antiguos catálogos donde se listan las obras del Aquinate, un vínculo con la versión digitalizada de la "Tabula aurea" de Pedro de Bérgamo, según la edición Vivés, París, 1880), información detallada del proyecto y las publicaciones de la Edición Leonina (incorporando en muchos casos el enlace con su edición electrónica), y finalmente, el listado de abreviaturas latinas recomendado para el aparato crítico, según A. Dondaine (*Bulletin SIEPM,* 1960), además de la referencia a otras páginas web de interés y una herramienta de búsqueda dentro del *corpus*.

EL PROYECTO DE LA EDICIÓN CASTELLANA DEL *DE VERITATE*

Ángel Luis González

El proyecto de una traducción completa de la obra de Tomás de Aquino titulada *Cuestiones disputadas sobre la verdad* formaba parte de un proyecto de mayor envergadura, que se había diseñado en 1996 y presentado al Plan de Investigación de la Universidad de Navarra. Al no poder llevarlo a cabo en su totalidad en un tiempo relativamente breve, como inicialmente estaba previsto, por causa de mi necesaria dedicación a otras tareas académicas de gobierno y administración universitaria, propuse a los profesores que habían decidido colaborar en esta edición traducida del *De veritate* que fueran haciendo ediciones de cada cuestión, publicadas, si era el caso con introducción y anotaciones, sin esperar a la edición de conjunto, que podría retrasarse bastante. De esa manera, los autores que fueran llevando a cabo ese trabajo (la mayoría entonces muy jóvenes) dispondrían ya de unas publicaciones, sin esperar a la futura edición completa de la obra de Santo Tomás *Sobre la verdad*.

Deseo manifestar mi reconocimiento y agradecimiento más sincero a todos cuantos han intervenido en que estos volúmenes hayan llegado a su culminación. Deseo mencionar expresamente aquí a todos los que han colaborado con una o más ediciones previas, o en su caso han realizado traducciones para esta edición; en concreto, las doctoras María Jesús Soto-Bruna, Ana Marta González y Cruz González-Ayesta, profesoras de la Universidad de Navarra, el profesor Ezequiel Téllez (Universidad Panamericana, México D.F.), los profesores Santiago Gelonch y Santiago Argüello (Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina), la profesora Socorro Fernández (Universidad de Burgos), y los profesores Francisco Altarejos, José Ignacio Murillo y Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra). Particular reconocimiento merece este último por su trabajo en la traducción de ocho cuestiones y por ser coeditor de esta edición.

Por otra parte, solicité a dos eminentes profesores (uno que tenía ya publicada una cuestión, y otro que estaba a punto de publicar otra) que en el futuro pudieran integrarse esas dos cuestiones cuando llegara el momento de reunir todas las cuestiones que componen *De veritate* y publicar la edición completa. Con su anuencia, se han incluido aquí las cuestiones 1 y 3, respectivamente traducidas por los Profs. Jesús García López, catedrático sucesivamente de las Universidades de Murcia y Navarra, y Carlos Llano Cifuentes, que fue el primer

Rector de la Universidad Panamericana (México, D.F.). La primera cuestión, precisamente la que proporciona el nombre a la obra entera, fue traducida por el Prof. García López y publicada, junto con extensos y clarificadores comentarios, en un libro publicado en Pamplona en 1967. La tercera cuestión, traducida por el Prof. Carlos Llano, la publicó el autor como apéndice a su libro *Sobre la idea práctica*, publicado en México en 1998. Resulta un honor y motivo de enorme gratitud que ambos ilustres profesores, ya fallecidos, accedieran en su día a que sus respectivas traducciones aparecieran en esta edición. También deseo expresamente manifestar aquí la gratitud al profesor Lucas Francisco Mateo Seco, de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, también fallecido recientemente, por su traducción para esta edición de la cuestión 20: *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*.

A partir, pues, de 1997 comenzaron a editarse aisladamente las traducciones de diversas cuestiones. Señalo a continuación los datos bibliográficos (autor de la edición, editorial y fecha de publicación) referentes a las previas ediciones de cada cuestión.

Cuestión 1: *Sobre la verdad*.

Jesús García López, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la cuestión I De veritate*, Eunsa, Pamplona, 1967.

Cuestión 2: *La ciencia de Dios*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*, traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Cuestión 3: *Las ideas*.

Carlos Llano Cifuentes, *Sobre la idea práctica*, Publicaciones Cruz O., S.A./ Universidad Panamericana, México, 1998, "Apéndice: Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 3. Sobre las ideas*, traducción de Carlos Llano Cifuentes", pp. 235-276.

Cuestión 4: *Acerca del Verbo*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*, Introducción y traducción de Mª Jesús Soto-Bruna, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Cuestión 5: *La providencia*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 5. La providencia*, Traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 114, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Cuestión 6: *La predestinación*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 6. La predestinación*, traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 119, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Cuestión 7: *El libro de la vida*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 7. El libro de la vida*, traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 156, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Cuestión 8: *El conocimiento de los ángeles*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 161, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Cuestión 9: *La comunicación de la ciencia angélica*.

Traducido para esta edición por Ángel Luis González.

Cuestión 10: *La mente*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Cuestión 11*: El maestro*.

Traducido para esta edición por Francisco Altarejos.

Cuestión 12: *Sobre la profecía*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 129, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Cuestión 13: *Tratado del arrebato místico*.

Tomás de Aquino, *De veritate*, *cuestión 13. Tratado sobre el arrebato místico*, Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 89, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Cuestión 14: *La fe*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 14. La fe*, Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 147, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Cuestión 15: *Acerca de la razón superior e inferior*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*, Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Cuestión 16: *La sindéresis*.

Cuestión 17: *La conciencia*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestiones 16 y 17. La sindéresis y La conciencia,* Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

Cuestión 18: *Sobre el conocimiento del hombre en el estado de inocencia*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 186, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

Cuestión 19: *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 91, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Cuestión 20: *Acerca de la ciencia del alma de Cristo*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*, Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 159, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Cuestión 21: *Sobre el bien*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

Cuestión 22*: El apetito del bien*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 22. El apetito del bien*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Cuestión 23: *Sobre la voluntad de Dios*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*, Introducción, traducción y notas de Mª Socorro Fernández, Cuadernos de Anuario

Filosófico, Serie Universitaria, nº 148, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

Cuestión 24: *El libre albedrío*.

Tomás de Aquino. *De veritate, 24. El libre albedrío*, Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Cuestión 25: *Acerca de la sensualidad*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 121, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

Cuestión 26: *Las pasiones del alma*.

Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 111, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Cuestión 27: *Sobre la gracia*.

Traducido para esta edición por Juan Fernando Sellés.

Cuestión 28: *Sobre la justificación del impío*.

Traducido para esta edición por Juan Fernando Sellés.

Cuestión 29: *La gracia de Cristo*.

Tomás de Aquino, *De veritate, 29. La gracia de Cristo*, Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 190, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

La mayoría de esas publicaciones incluían, además de la traducción y en su caso notas, extensas introducciones, por lo que en sí mismas siguen siendo muy útiles para los especialistas. Hago un breve elenco de temas tratados en las introducciones de esas cuestiones. Omito, como es natural, las que son traducciones no publicadas hasta ahora y las que se editaron sin introducción.

La Prof. Ana Marta González además de excelentes anotaciones y bibliografía, en la introducción a las cuestiones 16 y 17 (pp. 5-30 de la edición citada) estudia la sindéresis y la conciencia en la obra de Tomás de Aquino, y lleva a cabo "una visión estructurada, y forzosamente sintética, de las conexiones que conviene tener en cuenta si queremos advertir la unidad y el despliegue de la razón práctica tomista, para extraer finalmente algunas consecuencias relativas

al modo de entender el derecho natural y la libertad de conciencia" (p. 10 de la edición citada). En el problema de la esencia de sindéresis, asunto siempre complicado de discernir, resultan iluminadoras las disquisiciones realizadas sobre la diferencia entre sindéresis (semillero de virtudes) y virtudes morales. Ana Marta González realizó una excelente introducción (pp. 5-24 de la edición citada) a su traducción de la cuestión 15; en ella lleva cabo un breve y sustancioso estudio de la distinción entre *ratio superior* y *ratio inferior* en las diversas obras de Santo Tomás, estudiando los diversos temas concernientes al objeto de ambas *rationes*, con especial detención en el problema del pecado de la razón y el intelectualismo consiguiente a la unión de maldad e ignorancia, conexión que Tomás de Aquino matiza con la distinción de ciencia universal y particular.

La Prof. Socorro Fernández, traductora de *De veritate 23*, realiza en la introducción (pp. 5-13 de la edición citada más arriba) a la traducción un breve y atinado estudio sobre el estatuto del atributo divino de la voluntad, con particular mención a la respuesta tomista al problema de si Dios quiere con necesidad todo lo que quiere; el problema, como es sabido, lleva consigo una toma de postura ante la necesidad y la contingencia, y la posibilidad; precisamente de lo que se entienda por cada una de esas categorías modales resultará un diferente sentido de la voluntad divina, y así la matizada postura tomista es claramente diversa de la de Descartes, Spinoza y Leibniz. Igualmente la respuesta negativa a la cuestión sobre si Dios impone necesidad a las cosas contrastará por ejemplo con la de Leibniz, como expone de manera excelente, que está obligado por la ley de lo mejor.

De veritate 29, la última cuestión, ha sido traducida y publicada en 2006 por la Prof. Cruz González-Ayesta, con una breve introducción (pp. 5-7) en la contextualiza los temas tratados en esta cuestión teológica, cuyo tema cristológico pone en relación con la cuestión 20, cuestión también cristológica. *De veritate* 20, editada por el Prof. Lucas F. Mateo Seco, tiene una aquilatada introducción (pp. 5-17), en la que el autor pone de manifiesto el interés y la relevancia de esta "rica cuestión teológica", en concreto cristológica, y estudia la ciencia creada de Cristo, el crecimiento en sabiduría, las llamadas tres "ciencias" de Cristo, etc.

El Prof. José Ignacio Murillo se ha hecho cargo de dos cuestiones en parte relacionadas, las cuestiones 18 (*Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*) y 19 (*Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*). Resulta clara la relación entre ambas cuestiones a través del hilo conductor de la doctrina del conocimiento. Murillo publicó primero la cuestión 19, con una amplia introducción (pp. 7-29). En ella expone la perspectiva tomista del problema de la muerte y la inmortalidad, tras un bosquejo histórico del problema previo a Santo Tomás, con las pertinentes explicaciones sobre la pervivencia del alma humana separada del cuerpo, basadas en la naturaleza intelectual del alma, por la índole de sus operaciones de conocimiento que conllevan la incorruptibi-

lidad. A continuación se hace alusión a la opinión tomista sobre el conocimiento del alma separada, al autoconocimiento de las sustancias espirituales (que por originario y perdurable que sea no agota la realidad de los espíritus puros) y el conocimiento por especies infusas en el alma separada. Por su parte, la introducción (pp. 7-22 de la edición citada) a la cuestión sobre el conocimiento adámico comporta toda una serie de argumentaciones filosóficas sobre el conocimiento, que permiten ponderar mejor la doctrina gnoseológica tomista, al tiempo que se señalan las características del conocimiento del primer hombre, y especialmente, siguiendo a Tomás de Aquino, dando cuenta y razón por extenso de la conexión entre la posibilidad de errar y la culpa.

Los profesores Santiago Gelonch y Santiago Argüello realizan una muy adecuada introducción (pp. 5-28 de la edición señalada) de la cuestión 14 (*La fe*). En esa introducción, tras el marco general de la cuestión de la fe en el pensamiento tomista (y las consecuencias que tiene en tantos ámbitos, como por ejemplo al definir el estatuto epistemológico de la teología, las relaciones fe-razón, etc.). Las precisiones sobre la doctrina tomista del conocimiento de la fe y su fundamento, que presentan múltiples facetas, están precedidas por una excelente panorámica contemporánea del problema, con la alusión a la interpretación naturalista, a las posturas de diferentes autores, como Hick, Jenkins, Ross, Stump, etc.

La profesora Mª Jesús Soto se hizo cargo de la edición en 2001 de *De veritate* 4 (*Acerca del Verbo*). Realizó una amplia introducción (pp. 7-32 de la edición antes señalada); en ella, tras un atinado estudio de la estructura de la cuestión, explica con amplio aparato crítico la doctrina tomista sobre el verbo mental: la concepción intelectual concebida y que ha de ser proferida; *processio* y *emanatio* son los elementos que constituyen el verbo interior, y por así decirlo la procedencia debe entenderse como una emanación inteligible. Esa analogía del verbo mental humano es la que aplica Tomás de Aquino para hacer de alguna manera comprensible la noción de Verbo divino. La introducción continúa con el desarrollo del entender divino como origen de lo creado, cuál es el lugar de lo creado en el conocimiento absoluto, lo que lleva a la necesaria explicitación de la similitud y ejemplaridad en el Verbo. Aborda, pues, los elementos fundamentales de lo que se ha denominado una *metafísica del Logos*.

El doctor Ezequiel Téllez ha traducido las cuestiones 12 y 13, respectivamente *Sobre la profecía* y *Tratado del arrebato místico*. La primera de ellas contiene una extensa anotación. La traducción de la cuestión 13 por su parte va precedida de un extenso trabajo (pp. 7-89) sobre los temas y problemas filosóficos concernientes al éxtasis y el arrobamiento, el objeto de la inteligencia durante el arrobamiento, la supuesta intervención de los sentidos, la conciencia del propio arrobamiento, etc.; todo ese amplio abanico de cuestiones está estudiado

pormenorizadamente trayendo también a colación muchas otras referencias y textos de la doctrina filosófica y teológica de Tomás de Aquino.

Dejo para el final las cuestiones traducidas y anotadas por el Prof. Juan Fernando Sellés: *De veritate,* 21, 22, 24, 25 y 26, y la 8, en coedición. Como se señaló ya, además ha traducido para esta edición las cuestiones 27 y 28.

La 21 (*Sobre el bien*) y la 22 (*El apetito del bien*), que están estrechamente vinculadas, tienen ambas unas muy amplias introducciones y extensas notas; constituyen trabajos en los que además de las explicaciones pertinentes sobre cada cuestión concreta se sistematizan los temas y problemas abordados por Tomás de Aquino en toda su obra. Por ese motivo me extenderé más en resaltar los datos aportados en sus respectivas introducciones. La introducción a la cuestión 21 (pp. 7-53, de la edición señalada arriba) lleva a cabo un estudio sobre el bien en *De veritate* dentro del marco del *corpus* tomista; en ese estudio se hace una relación pormenorizada de los lugares en los que Tomás de Aquino estudió el bien, en sus diversos puntos de vista: la conversión del bien con los demás trascendentales, las características del bien, el bien referido a Dios, el bien referido al hombre, el bien referido a la voluntad, el bien en relación al entendimiento, el bien en las acciones humanas, el bien de la naturaleza, dejando para el final el amplísimo tratamiento tomista de la contraposición entre el bien y el mal. Tras la referencia de los pasajes tomistas de todos esos temas aludidos, el autor hace un recorrido histórico para fijar las fuentes de la doctrina del bien tomista. Especial relieve cobra el tratamiento de la cuestión del conocimiento del bien según Tomás de Aquino, ampliamente tratado, para terminar con una excelente revisión del problema de la conversión del trascendental *bien* con los trascendentales *ser* y *verdad*. Para una ampliación del estudio de los problemas y temas tomistas, me permito remitir a esa introducción. También a la realizada previamente a la traducción de la cuestión 22, que versa sobre el apetito del bien, que es un trabajo muy amplio (ocupa las pp. 7-94), que finaliza con una extensa relación de bibliografía clásica y actual sobre la doctrina de la voluntad según Tomás de Aquino. Además esa introducción contiene un desarrollo que en algunos puntos cabe considerar originales; su estudio introductorio lleva el título de *Doce tesis tomistas sobre la voluntad*. Señalo a continuación simplemente los títulos de los temas tratados; su mera enumeración ya indica, a un conocedor del tomismo, que se está delante de un tratamiento que me parece muy interesante, novedoso en bastantes puntos de explicación de los temas clásicos, original (si es que la originalidad es un valor); y aunque quepa discrepar de alguno de los planteamientos, no me cabe duda de que esa elaboración ayuda a comprender mejor la no sencilla teoría de la voluntad de Santo Tomás. El elenco de esas doce tesis es la siguiente: La voluntad es potencia incorpórea; es potencia pasiva; la voluntad procede de la esencia del alma presupuesta la inteligencia; la voluntad sigue en su operatividad al entendimiento; la voluntad

depende del entendimiento; la voluntad tiene intención de alteridad; es "reflexiva" respecto del entendimiento; "mueve" al entendimiento y a las demás potencias; la voluntad es más alta que el entendimiento sólo respecto de lo superior; la voluntad es *más libre* que el entendimiento; la voluntad admite dos facetas: *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*; la voluntad es una relación al fin último. Todos esos temas tratados llevan consigo pertinentes anotaciones de las obras de Tomás de Aquino y bibliografía secundaria. Me parece que de ese trabajo de Sellés se podrá discrepar, pero no desconocer.

La cuestión 24 (*El libre albedrío*) tiene en la edición anterior de Sellés una introducción extensa (pp. 10-41), en la que el autor sistematiza lo que en su opinión se extrae como puntos fundamentales del estudio de la cuestión. Lo titula *Nueve tesis tomistas acerca del libre albedrío*. Se exponen, con amplio aparato crítico, cuestiones tales como la existencia en el hombre del libre albedrío, la esencia del albedrío como otro modo de llamar a la voluntad, la distinción de *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, la imposibilidad de ser coaccionado el libre albedrío, sus actos y objetos, el tema del posible crecimiento o mengua de la libertad, la relación del libre albedrío con el fin, con la gracia, etc. Esa sistematización de los problemas incursos en un mapa tomista del problema del libre albedrío finaliza con un breve estudio sobre si Dios posee libertad.

La introducción a la cuestión 25 (*Acerca de la sensualidad*) es más breve: ocupa en la edición citada las pp. 7-30. Además del marco, las fuentes clásicas de Tomás de Aquino al respecto de lo que se denomina sensualidad y los lugares clave de las obras tomistas sobre el tema, se estudia la naturaleza, sujeto y objeto de la potencia sensitiva; tras ello, se dan unos apuntes sobre la cuestión teológica correspondiente, a saber, el pecado de origen y la corrupción de la naturaleza humana y, finalmente, una sucinta explicación del llamado *fomes peccati*.

De veritate 26, en la edición traducida y anotada por Sellés, contiene también una muy extensa introducción (ocupa las pp. 9-91 de la edición indicada), y que, al igual que las anteriores cuestiones, se refiere primeramente al tema tratado, las pasiones, en *De veritate* dentro del marco del *corpus* de Tomás de Aquino, las fuentes del Aquinate sobre ese tema y los lugares clave en la obra tomista. Pasa después a estudiar detenidamente la naturaleza de las pasiones (sujeto y objeto de las pasiones, las pasiones como actos, pasiones del cuerpo y del alma, pasión *versus* virtud, etc.) y los tipos de pasión (especialmente al apetito concupiscible y sus distintas pasiones, y al irascible y sus diferentes pasiones); resulta relevante, a mi juicio, el estudio que se realiza sobre la supuesta pasión del intelecto posible y la relación de la razón con las pasiones, y el posterior tratamiento de la supuesta pasión de la voluntad y la relación de la voluntad con las pasiones. Se trata, a mi modo de ver, una magnífica introducción al es-

tudio de las 14 pasiones de las que trata Tomás de Aquino en esa excelente cuestión 26 de *De veritate*.

Por último, una referencia a la cuestión 8, coeditada en su día (2003) por los profs. Sellés y González, y que Tomás de Aquino dedicó a *El conocimiento de los ángeles*. La breve introducción a esa cuestión ocupa las páginas 7-14; en ella los autores pasan revista a lo que Santo Tomás denomina la realidad necesaria de los ángeles; para él, los ángeles son seres filosóficamente -y no solamente teológicamente- necesarios (trató por cierto de los ángeles en más de 250 artículos o capítulos; no en vano por desvelar entre otras cosas la naturaleza angélica, recibió Tomás de Aquino el sobrenombre de Doctor Angélico). El tema más relevante estudiado aquí el modo de ser del conocimiento angélico, cómo conoce el ángel y cuáles son los temas de ese conocimiento.

ESTUDIO PRELIMINAR:
EL PERFIL Y CONTENIDO DEL *DE VERITATE*

Juan Fernando Sellés

I. EL PERFIL DEL *DE VERITATE*

Tomás de Aquino escribió obras en que comenta línea por línea la *Sagrada Escritura*, a la cuales se pueden llamar trabajos de *exégesis teológica*. En otras tiene más en cuenta las verdades fundamentales de la Revelación y los puntos centrales de la doctrina cristiana, obras más cercanas a la *teología dogmática*. Dispone de otro gran grupo de escritos que son comentarios a obras célebres de filosofía, en especial a los libros de Aristóteles. En éstas, Tomás no deja de plasmar su propia *metafísica* y capacidad analítica. También cuenta con escritos sobre virtudes y vicios, a nivel privado o político, que se pueden clasificar dentro de la *ética*. Dispone, asimismo, de trabajos de *teología natural*, de *psicología*, de *filosofía de la naturaleza* o cosmología. Otros estudios son sobre temas especiales, ya sean religiosos o seculares, etc. Pero podría decirse que *De veritate* no es como esas otras obras. ¿Por qué?

Obviamente, en todas las obras del de Aquino reverbera su filosofía de fondo, también en las teológicas, pero *De veritate* parece una exposición de qué sea la filosofía y cómo desarrollarla. Es como un escrito *programático* en el que se parte del *tema* a conocer, y se nos va manifestando el *método* peculiar de alcanzarlo en todos sus órdenes. En efecto, el trabajo se inicia con la búsqueda de qué sea la *verdad* (objeto del conocimiento) y sigue averiguando cómo la conocen los diversos cognoscentes (Dios, ángeles, hombres), para centrarse en las diversas modalidades metódicas humanas de conocer (conocimiento preternatural, diversos niveles naturales de conocimiento, fe, profecía, revelación mística, conocimiento *post mortem*, etc.).

Sólo tras ese curso amplio de teoría del conocimiento se pasa a buscar la verdad del resto de las operatividades humanas (la voluntad, la libertad, la sensualidad, los apetitos o pasiones y la gracia). Se parte de lo claro y tras ello –y con ello– se intenta alumbrar lo que es más oscuro. Como se ve, se parte del *objeto* de conocer, se sigue en los *actos*, *hábitos* y *facultades* cognoscitivas y se termina en las volitivas. ¿Por qué este orden? Porque –según Tomás de Aquino–

"los actos y los hábitos se especifican por los objetos"[1], y "según la diversidad de actos se diversifican las potencias"[2]. Además, el conocer siempre es previo al querer[3], como la verdad al bien[4].

En la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino se puede distinguir, por tanto, entre método y tema. *Método* es sinónimo de *conocimiento*. En el caso del hombre, se trata de las operaciones inmanentes sensibles o racionales, de los hábitos adquiridos de la inteligencia o de los hábitos innatos que nos permiten conocer diversos asuntos reales y del entendimiento agente. *Temas* son los asuntos reales conocidos por cada nivel cognoscitivo, es decir, en cada operación, hábito o acto.

Tomás de Aquino usa, como la mayor parte de los hombres, de todos los niveles cognoscitivos, pero destaca por estudiar qué niveles se usan en cada caso para conocer los diversos temas. Es más, a diferencia de buena parte de los filósofos (especialmente modernos y contemporáneos) no se cierra en una única vía cognoscitiva prescindiendo de las demás, y sobre todo, no se estanca en los niveles inferiores o mediales para dejar prácticamente inéditos los superiores. Dar aquí un repaso de todos esos actos y hábitos cognoscitivos que aborda Tomás sería excesivamente largo[5]. Basta tener en cuenta que entre todos ellos conforman una ordenada jerarquía.

---

1 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* II-II, q. 23, a. 4, co. Cfr. también: *De anima*, a. 13, co; *De veritate*, q. 22, a. 10, ad1. Cabe señalar con Juan de Santo Tomás que aunque las "potentias specificari ab actibus immediate, et idem est de habitibus… actus secundus, cum sit ipsa operatio, non ordinatur ad ulteriorem actum, sed solum ordinatur immediate ad obiectum, circa quod versatur, et ita specificatur ab illo, observando tamen id, quod dictum est, quod specificatio ista est distinctio sumatur ex diverso obiecto formali non materiali"; *Cursus philosophicus thomisticus,* IV P., q. 2, a. 3, Marietti, Turín, 1948-1949, vol. III, p. 78.

2 Tomás de Aquino, *De anima*, a. 13, co. "Actus sunt in potentiis radicaliter sicut efectus in causis"; *De veritate*, q. 10, a. 3, co.

3 "Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum"; *Contra Gentes*, I, c. 5, n. 2.

4 "Verum est prius bono secundum rationem"; *De veritate*, q. 21, a. 3, co.

5 Cfr. para un estudio de las operaciones de la inteligencia, J. F. Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, [2]2000; y para un estudio de los hábitos intelectuales adquiridos e innatos: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2007.

II. EL CONTENIDO DEL *DE VERITATE*

1. La verdad

"La cuestión primera de las disputadas *De veritate* dedícala por entero Santo Tomás a dilucidar la naturaleza de la verdad en general. Pero esta dilucidación comporta cuatro momentos diferentes: primero: la esencia de la verdad; segundo: las propiedades de la verdad; tercero: la causa de la verdad, y cuarto: lo opuesto a la verdad, o sea, la falsedad"[6]. Éste es el empeño con el que comienza Tomás de Aquino este libro, y que revela su genuino aprecio por la verdad.

Las principales tesis tomistas sobre la verdad aquí expuestas tienen una indudable cadencia aristotélica. En efecto, dice que la verdad está propiamente en la mente[7], no en la realidad, a no ser tomada secundariamente[8]. Por eso, "si no existiese el alma, ni ningún entendimiento creado, la verdad, según que consiste en la operación del alma, no existiría. Aunque podría permanecer en cuanto que tiene fundamento en la realidad. Sólo permanecería la intención de verdad entendida en Dios"[9]. Por tanto, no se puede decir que un ente sea verdadero si no es por la conformidad que guarda o puede guardar con algún entendimiento, sea creado o divino; de ahí que "todos los que definen rectamente la verdad, ponen en su definición el entendimiento"[10]. De aquí se advierte que la verdad es segunda respecto del entendimiento. De modo que, a pesar de ser un *trascendental* (una perfección pura) es *relativo* al conocer.

Por su parte –siguiendo a Aristóteles– asume que la mente es en cierto modo todas las cosas, porque puede conocerlas[11]. Por eso la verdad no es el ente, sino la referencia cognoscitiva a él[12]. El ser es la *causa*[13] o *medida* de la verdad, no al revés[14]. La realidad tiene una *disposición*[15] o un *fundamento* respecto del cual se

---

6 J. García López, *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1967, p. 13.

7 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 4, sc. 1; q. 2, a. 5, ad15; q. 4, a. 2, ad7; q. 15, a. 2, ad3; q. 21, a. 1, co; q. 26, a. 3, co.

8 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co; q. 1, a. 4, co.

9 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1, co. "Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata"; *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

10 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3.

11 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

12 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10, ad2.

13 "Veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed *existentiam* rerum"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, ad3. "veritas non dependet a scientia nostra, sed ab *existentia* rerum"; q. 11, a. 3, ad6.

14 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co y ad4; q. 1, a. 8, co.

puede predicar la verdad[16], pero en la realidad no hay, en sentido propio, verdad, o sea no hay verdad explícita. En consecuencia, la verdad no está en la *composición* de la realidad, sino en lo que "hace" el alma[17]. En suma, la verdad es el *objeto* propio del entendimiento[18] (no de los sentidos[19]), y dice razón de *perfección* respecto de él[20]. Por lo demás, ese fundamento real de la verdad no es la *essentia*, sino el *esse*[21].

La verdad está en la mente, pero es *intencional*, es decir, se refiere a lo real. Esa referencia se explica como *adecuación*[22], o *conmensuración*[23], del entendimiento con lo real. De aquí que la verdad sea, en primera instancia, el *objeto intencional* que forma el acto de conocer para "hacerse" con la realidad. Por tanto, la verdad no es, de primeras, el acto, sino el *objeto*. Por eso se comprende que el Aquinate diga que siempre hay verdad aunque no sea conocida como tal[24]. En efecto, el conocer racional forma un objeto intencional al conocer, aunque la verdad explícita se dé después, por primera vez en el acto del juicio[25]. Para Santo Tomás esa intencionalidad es de *semejanza*. El objeto pensado, que es *inmaterial*, es una forma (sin materia) enteramente semejante a la realidad física de donde se ha abstraído. Por eso acepta la tesis agustiniana según la cual la falsedad nace de la desemejanza[26]. Tanto la falsedad como la verdad están en primer lugar en el entendimiento, estando en lo real sólo por orden al entendi-

---

15 "La misma es la disposición de las cosas en el ser que en la verdad"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, ad5; q. 2, a. 9, ad1.

16 "Res ergo quae est aliquid positive extra animam, habet aliquid in se unde vera dici potest"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 5, ad2. "Ratio veri fundatur supra ens"; q. 1, a. 5, ad19. "Veritas supra ens fundatur"; q. 10, a. 12, ad3.

17 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, c. 1; q. 1, a. 3, co; q. 1, a. 8, ad3.

18 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2, ad3; q. 22, a. 5, ad8.

19 "La verdad está en el sentido como consecuencia de su acto; porque el juicio del sentido se refiere a la rectitud según lo que es; pero no está la verdad en el sentido como conocida por él: pues si bien el sentido juzga con verdad sobre las cosas, *no conoce sin embargo la verdad*, por la que juzga verdaderamente; ya que, aunque el sentido conozca que siente, no conoce su naturaleza, y por consiguiente ni la naturaleza de su acto, ni su proporción a lo real, y tampoco su verdad"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 9, co.

20 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 3, ad1.

21 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 5, ad18 y ad19.

22 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co; q. 21, a. 4, ad5.

23 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 4, ad5.

24 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 12, co.

25 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co; q. 1, a. 12, co.

26 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10, ad6.

miento[27]. Por tanto, la falsedad no es más que la *falta de adecuación* del entendimiento con lo real[28]. Ese objeto depende del acto de conocer que lo forma, y es *simultáneo* con él. Cada acto forma *un* objeto. Por eso, a este nivel sólo se conoce –como decía el Estagirita– lo *uno*[29].

Acepta también de San Agustín que "las cosas se dicen verdaderas en cuanto que son ordenadas por el entendimiento divino[30]. Según esta concepción, la verdad divina es el *ejemplar* de las verdades creadas[31], de modo que toda verdad se puede considerar como *participación* de la verdad divina[32]. De ahí que se predique la *eternidad* de la verdad divina, pero no de la humana: "son eternas aquéllas que están en la mente divina"[33]. La verdad humana es *presente*[34], al acto de pensar que la presenta, pero no eterna. Entender la verdad como *semejanza* deriva de San Agustín, y se toma, en concreto, de su concepción teológica del Verbo, de quien afirma que "la Verdad es la suma semejanza del principio, que es sin ninguna desemejanza"[35].

Por otro lado, siguiendo al Estagirita indica que la manifestación lingüística de la verdad racionalmente conocida se puede expresar así: el decir que es lo que es y que no es lo que no es[36]; y lo falso, como lo contrario[37]. Esto también lo recogió de un pensador cristiano, Hilario[38]. Otra tesis que se introduce en *De veritate* es la denominada teoría reflexiva de la verdad[39], una hipótesis neoplatónica, que Tomás no sigue al pie de la letra, y que admite muchas lecturas, algunas incorrectas, pero que ahora no podemos examinar.

---

27 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

28 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10, co. Las veces que se dice que lo real es verdadero, relaciona la verdad de lo real con algún entendimiento, ya sea el divino del que dependen las cosas naturales, ya del humano del que dependen las artificiales. Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 4, co; q. 1, a. 10, co.

29 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 3, co; q. 21, a. 4, co.

30 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

31 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 4, sc. 8.

32 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 5, co.

33 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 5, ad8.

34 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 12, ad9; q. 2, a. 8, ad5; q. 10, a. 12, ad8.

35 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 7, co.

36 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10, co.

38 "Verum est declarativum et manifestativum esse"; San Agustín, *De Trinitate*, n. 14 (PL 10, 131) citado en *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

39 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 5, ad5; q. 1, a. 6, ad2; q. 1, a. 9, co; q. 2, a. 2, ad2; q. 2, a. 6, co; q. 10, a. 5, co y ad3; q. 10, a. 5, co; q. 10, a. 8, ad10; q. 10, a. 9, co, ad10 y sc3; q. 19, a. 2, co; q. 22, a. 12, co; q. 24, a. 3, ad4.

Por último, ¿por qué tanto empeño por parte de Tomás de Aquino en conocer la verdad? Porque sabe que es lo más necesario para el hombre, ya que –como decía Agustín de Hipona– la felicidad es el gozo de la verdad. A fin de cuentas, para Santo Tomás, no se trata de conocer cualquier verdad, sino del perfecto conocimiento de la suma verdad, asunto que, aunque pueda sonar a cristiano, lo tomó del libro X de la *Ethica* de Aristóteles[40]. Ahora bien, como a continuación se verá, para alcanzar la Verdad es menester ser fiel a las verdades.

2. La actitud tomista ante la verdad

En una época como la nuestra, impregnada de relativismo, tal vez no esté de más recordar que la grandeza de un filósofo se mide por su fidelidad a la verdad, incluso en sus pequeñas manifestaciones. Así fue Tomás de Aquino, quien escribe: "Puesto que debemos tener amistad con ambos, a saber, con la verdad y con el hombre, debemos amar más a la verdad que al hombre, puesto que al hombre lo debemos amar por la verdad [...]. La verdad es el amigo superexcelente al que se debe la reverencia del honor; la verdad es, pues, algo divino, pues en Dios se encuentra primera y principalmente"[41].

Tal vez hoy sería objetable que no sería pertinente semejante 'exageración' o llevar al extremo dicha sugerencia tomista, pues algunas veces es preferible callar o no decir la verdad cuando ésta perjudique los propios intereses, o bien origine molestias en el espacio de relación interpersonal. Pero Santo Tomás no se dejaría engañar por lo que denominó sutiles pero falsas ideas de "autocomprensión" y "caridad", pues escribió que "más se ama a sí que a la verdad el que no quiere defender la verdad contra sí; así, es manifiesto que más se ama a sí que a la verdad el que no defiende la verdad frente a los adversarios, porque quiere la paz para sí"[42].

Esta loable actitud de trabajar y sufrir por la verdad le ha valido –en ámbito eclesiástico– el título de "apóstol de la verdad"[43]. En la encíclica *Fides et ratio*

---

[40] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 9, co.

[41] Tomás de Aquino, *In Ethicam*, I, lect. 6, n. 4.

[42] Tomás de Aquino, *Contra Impugnantes*, pars 4, c. 2, ad5.

[43] Pablo VI (1963-1978) –que lo llamó "apóstol de la verdad" (Carta Apostólica *Lumen Ecclesiae*, 20 noviembre de 1974, 8: *AAS* 66/1974, p. 683)–, escribió que "no cabe duda de que Santo Tomás poseyó en grado eximio audacia para la búsqueda de la verdad, libertad de espíritu para afrontar problemas nuevos y la honradez intelectual propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo no rechaza *a priori* esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como precursor del nuevo rumbo de la filo-

de Juan Pablo II se nos dice que: "convencido profundamente que *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*[44], Santo Tomás amó de manera desinteresada la verdad. La buscó allí donde pudiera manifestarse, poniendo de relieve al máximo su universalidad"[45]. Y en ese mismo número se añade un poco más adelante que "precisamente porque la buscaba (la verdad) sin reservas, supo reconocer en su realismo la objetividad de la verdad. Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser y no del simple parecer". Obviamente "ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad"[46], como se indica en el documento citado, pero "la intención del Magisterio era, y continúa siendo, la de mostrar cómo Santo Tomás es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad"[47].

3. Teoría del conocimiento

En su *teoría del conocimiento* Tomás de Aquino sostiene una serie de tesis que vienen a ser como axiomas: a) el conocimiento es activo a cualquier nivel, sensible, racional o intelectual[48]; b) la distinción entre objetos conocidos y actos de conocer es jerárquica; c) la inteligencia es susceptible de perfección irrestricta merced a la adquisición de hábitos; d) no cabe objeto conocido ninguno sin acto de conocerlo; e) el objeto conocido como tal (en cuanto que conocido) es puramente intencional o remitente[49]; f) el objeto formal en los sentidos es precedido en el órgano por una especie impresa (sentidos externos) o retenida (internos); g) la verdad es el objeto propio de la inteligencia y en sentido propio

---

sofía y de la cultura universal. El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la secularidad del mundo con las exigencias radicales del Evangelio, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural"; *Lumen Ecclesiae*, p. 680.

44 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae,* I-II, q. 109, a. 1, ad1.

45 *Fides et ratio,* nº 44.

46 *Fides et ratio*, nº 51.

47 *Fides et ratio*, nº 78. En el texto de la carta encíclica se cita a Tomás de Aquino en más de veinte ocasiones (muchas más referencias que las otorgadas a cualquier otro autor). Además, siete números casi completos del documento están dedicados a la exposición de su propuesta doctrinal en lo tocante a este tema.

48 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 6, co.

49 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 2, ad5; q. 10, a. 9, ad7; q. 10, a. 4, co; q. 14, a. 8, ad2. Cfr. asimismo: *De veritate*, q. 23, a. 1, co.

está en ella[50], aunque en sentido impropio –como hemos visto– se pueda decir que está en la realidad[51]; h) el ser de las cosas es causa de la verdad en el entendimiento[52].

Además, entiende los hábitos de la inteligencia como lo último de la potencia. Los hábitos cognoscitivos son pieza clave de la gnoseología tomista, sólo parcialmente tenidos en cuenta por los tomistas posteriores y prácticamente desconocidos por la filosofía moderna y contemporánea que tiene su andadura al margen del tomismo[53].

Tomás de Aquino sabe también que todo el conocer humano depende en última instancia de un principio humano activo superior: el *entendimiento agente*, el cual se sirve en su actuar de unos hábitos innatos a modo de instrumento: (*a*) la *sindéresis*, que no es potencia sino un principio motivo[54], a la que también se llama *hábito de los primeros principios prácticos*[55], que está referido únicamente al bien[56], y que marca el fin de las virtudes[57]; y (*b*) el *entendimiento* o *hábito de los primeros principios teóricos*, que es superior al precedente, y del que nace todo el razonamiento teórico: "toda la verdad de la *razón especulativa* depende de los primeros principios"[58]. Ambos hábitos son inherentes al *entendimiento posible*[59], aunque dependen del *entendimiento agente*[60]. Ni uno ni otro

---

50 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 4; sc. 1; q. 4, a. 2, ad7; q. 14, a. 2, ad3; q. 15, a. 2, co; q. 15, a. 2, ad3; q. 21, a. 1, co; q. 21, a. 3, ad1; q. 22, a. 10, ad1; q. 26, a. 3, co; q. 27, a. 1, ad3.

51 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co.

52 "Veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed *existentiam* rerum"; *De veritate*, q. 1, a. 2, ad3. "Veritas non dependet a scientia nostra, sed ab *existentia* rerum"; q. 11, a. 3, ad6. Cfr. también: q. 10, a. 12, ad3; q. 10, a. 11, ad13.

53 Cfr. J. F. Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

54 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 1, ad1.

55 Cfr. aparte de la cuestión 16: *De veritate*, q. 17, a. 1, co; q. 17, a. 2, co; q. 18, a. 6, sc; q. 22, a. 1, co; q. 24, a. 5, sc. A la sindéresis la llama en esta obra "razón natural".

56 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 12, co.

57 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, co.

58 "Et hanc quidem *cognitionem* oportet esse *principium totius cognitionis sequentis*, sive practicae sive speculativae, cum principia opoteat esse certiora et stabiliora; Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse, cum haec quidem sognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis"; *De veritate*, q. 16, a. 1, co. Cfr. asimismo: *De veritate*, q. 17, a. 1, ad1.

59 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 1, ad13.

conocen discursivamente[61] y tampoco pueden errar[62]. Tampoco el *hábito de ciencia* yerra[63]. Para Santo Tomás, la causa explícita del error es la *voluntad*[64]. Por otro lado, el hábito superior es el de *sabiduría*, que para el de Aquino es adquirido. También admite un hábito innato que es *originario* y que permite el conocimiento de sí[65].

Además, recoge y examina la clásica distinción aristotélica entre *razón teórica* y *razón práctica*[66]. De ellas nos dice que "no se diferencian por el hecho de tener formas tomadas de las cosas o hacia las cosas [*a rebus aut ad res*], ya que en nosotros el entendimiento práctico también tiene las formas tomadas de las cosas"[67], aunque en un caso las cosas se comporten como medida del entendimiento (en el especulativo), y en otro, es el entendimiento (el práctico) el que se comporta como medida de las cosas porque "causa" las cosas[68]. Tampoco se distinguen porque en uno incida la voluntad y no en el otro, pues a ambos puede acompañar el apetito racional[69]. Añade que lo que distingue a la razón práctica de la voluntad es el dirigir[70]. El objeto del teórico es la verdad; en cambio, "el

---

60 "Impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 3, co.

61 "Oportet esse *cognitionem* veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 1, co.

62 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 2, co.

63 "Scientiae ad actum particularem; et ipsa applicatione potest esse error, quamvis in scientia error non sit"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 2, ad2.

64 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 6, ad1; q. 18, a. 6, ad1.

65 "En cuanto al conocimiento habitual el alma se conoce por su esencia"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8, co.

66 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 8, co; q. 3, a. 3 co, ad7 y ad9; q. 8, a. 11, co; q. 14, a. 4 co; q. 15, a. 2, ad5. Cfr. J. F. Sellés, *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

67 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad5.

68 "El entendimiento práctico causa la cosa, Por eso es medida de las cosas que por él se hacen, pero el entendimiento especulativo, ya que toma de las cosas, es en cierto modo movido por esas mismas cosas, y así las cosas miden"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 2, co; q. 2, a. 3, ad1. El práctico es causativo porque tiene formas que son a la vez principios del ser y del conocer. Cfr. *De veritate*, q. 3, a. 3, ad7.

69 "La relación al afecto, bien antecedente, bien consecuente, no trae al mismo (al entendimiento práctico) fuera del género del entendimiento especulativo"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 4, co.

70 "Ordinationem vel directionem in finem, est actus proprius rationis, et non voluntatis"; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 6, a. 1, ad13. Cfr. también: q. 6, a. 1, ad12.

objeto del entendimiento práctico no es el bien, sino la verdad referida a la obra"[71].

Tiene en cuenta asimismo la distinción agustiniana entre *razón superior* e *inferior*[72]: "razón superior e inferior no designan dos potencias diversas, sino dos tareas de la misma razón, la cual, a su vez, no constituye una potencia diversa del entendimiento. Por su parte, [...] cuestiona una identificación simple de la *ratio superior* con la *vis contemplativa* y la *ratio inferior* con la *vis activa*"[73], es decir, con la voluntad. En cuanto a la distinción entre ambas, "una atiende a las cosas superiores al mismo entendimiento humano, mientras que la otra considera las cosas inferiores a éste"[74]. La superior se refiere a las realidades eternas; la inferior, a las temporales. "Santo Tomás (sostiene) que lo científico (por una parte) y lo deliberativo u opinativo (por otra), no son lo mismo que la razón superior y la razón inferior respectivamente, pues –y esto es lo que quisiera destacar– a) *puede haber ciencia de las cosas inferiores* –Santo Tomás se refiere expresamente a la *Physica* y a la *Mathematica*–, y, en consecuencia, b) *puede haber una consideración superior de los actos humanos* –que dependen del libre albedrío y son por propia naturaleza contingentes–"[75]. La primera se refiere al fin; la segunda, a los medios; y en una y otra puede darse el error.

Por otra parte, "la conciencia, en cambio, es un juicio que resulta de la aplicación del conocimiento habitual de la razón a un acto concreto... la diferencia entre la sindéresis y la conciencia es, primariamente, la diferencia que existe entre un hábito y un juicio"[76]. La conciencia es una regla regulada[77]. A distin-

---

[71] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 10, ad4.

[72] "En la cuestión 15 de las *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, Santo Tomás se hace eco de una de las distinciones introducidas por San Agustín en el *De Trinitate*, luego profusamente comentada por los autores medievales: la distinción entre razón superior y razón inferior. Tal distinción no encuentra paralelo explícito en Aristóteles. De ahí que constituya uno de los lugares donde más obvia resulta la deuda de Santo Tomás con la tradición agustiniana. Y, con todo, es igualmente claro que la deuda de Santo Tomás con Aristóteles no deja de estar presente tampoco en esta ocasión, pues es precisamente el instrumental filosófico de Aristóteles lo que pondrá a Santo Tomás en condiciones de resolver a su manera las dificultades y confusiones que en el siglo XIII rodeaban el tratamiento de la *ratio superior* e *inferior*"; A. M. González, "Introducción", a Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, p. 5.

[73] A. M. González, "Introducción", a *De veritate, cuestión 15*, p. 10.

[74] A. M. González, "Introducción", a *De veritate, cuestión 15*, p. 15.

[75] A. M. González, "Introducción", a *De veritate, cuestión 15*, p. 16.

[76] A. M. González, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestiones 16 y 17. La sindéresis y La conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; p. 17. "Por la conciencia se

ción de la sindéresis, en la conciencia sí cabe error[78]. A lo que precede habría que añadir la exposición sintética del *conocimiento afectivo* o también llamado por *connaturalidad*, tal como se da en *De veritate*, así el propio del conocimiento del primer hombre[79], el profético el místico[80], y el de la vida *post mortem*[81], la ciencia del alma de Cristo[82]. Pero conviene relegar estos temas para un ámbito más teológico. Como se puede apreciar, el elenco de los temas es bastante completo, y audaz su modo de abordarlo.

4. El bien

Destaquemos algunas piezas maestras de la concepción tomista sobre el bien en *De veritate*[83]. Tomás sigue la célebre sentencia aristotélica de que la verdad está en la mente, mientras que el bien está en la realidad[84]. Sigue también a Aristóteles en la tesis de que "el bien es aquello que todas las cosas apetecen"[85], pero como éste está en lo real, el bien se dice del mismo ser natural de los entes, como destaca en el artículo 2 de la cuestión 21. Por eso distingue en el bien real

---

aplica la noticia de la sindéresis y de la razón superior e inferior al acto particular que se debe examinar"; *De veritate*, q. 17, a. 2, co.

77 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 2, ad7.

78 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 17, a. 4, ad1.

79 Cfr. J. I. Murillo, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 186, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, pp. 7-22.

80 Cfr. E. Téllez, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate*, *cuestión 13. Tratado sobre el arrebato místico*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 89, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 7-89.

81 Cfr. J. I. Murillo, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 91, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 7-29.

82 Cfr. F. L. Mateo Seco, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 159, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, pp. 5-17.

83 Cfr. J. F. Sellés, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 21. Sobre el bien*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, pp. 7-53.

84 Lo dice textualmente al comienzo del *De veritate*: "La realidad no se dice verdadera sino según que es adecuada al entendimiento"; q. 1, a. 2, co. Cfr. también q. 4, a. 2, ad7; q. 15, a. 2, co y ad3; q. 21, a. 1, co; q. 26, a. 3, co.

85 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 1, sc. 4 y co.

físico las diez *categorías* o géneros aristotélicos[86]. Por su parte, describe al mal como privación de bien (cfr. q. 21, a. 3, ad3). El bien es sustancial, pero no todo lo sustancial está al mismo nivel. Hay realidades más perfectas que otras. Si el bien es real, consecuentemente unos bienes serán más perfectos que otros, lo cual manifiesta que el bien indica *perfección* y que, por ello, tenga razón de *fin*. De ahí que la pregunta última de Tomás de Aquino –en esta cuestión 21– sea la de si el bien estriba en el *orden*. Para Tomás de Aquino el orden real es una de las mayores perfecciones reales y de lo más alto a pensar por la razón. Si lo real y el bien *sunt idem in re*, el bien tiene que consistir en el orden del universo.

Indicaba también Aristóteles, y será continuado en ello por Tomás de Aquino, que la facultad que se adapta al bien es el apetito de la razón o *voluntad*, pero sólo se adapta si media el previo *conocimiento*, porque el bien tiene por naturaleza el mover al apetito según que sea imaginado o *entendido*, como se recogerá en la cuestión 22[87]. De todo lo cual concluía el Estagirita que el objeto de la voluntad es el *bien entendido*, punto que es central en la doctrina de Tomás de Aquino. Del resto de la tradición filosófica griega clásica se puede reseñar que Tomás no admite la opinión de Platón, a saber, la idea de Bien como forma separada: esto es rebatido explícitamente (q. 21, a. 4).

De la *Patrística* Tomás de Aquino toma de San Agustín la radicación del bien en el ser, pues según el obispo de Hipona somos buenos en cuanto que somos. De ello se desprende que el mal no puede darse sin el bien, ni puede consumir totalmente el bien, como también Agustín advirtió y Tomás hizo suyo. Un punto capital de la deuda agustiniana en el de Aquino es el hacer consistir el bien creado en el *modo*, la *especie* y el *orden* –tratado en el último artículo de la cuestión 21[88]–. Debe a su vez a San Agustín el ver en todas las cosas creadas bienes por participación, siendo solamente Dios la bondad pura, como también se advierte en el texto del artículo 5 de la cuestión 21[89].

Al autor del *De causis*, lo menciona conjuntamente con Agustín y Boecio en la cuestión 21 al recoger la expresión de que sólo Dios es la bondad pura[90]. Por lo que a Boecio se refiere, son múltiples las alusiones, las cuales se pueden resumir en los siguientes puntos. Por una parte, que todo ente tiende al bien[91]. Por otra, que algo se dice bueno derivado de su mismo *ser*[92]. En cuanto a la atribu-

---

86 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1, co.

87 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 3, co. Cfr. asimismo: q. 28, a. 4, co.

88 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 6, sc.1, 2, 5, co y ad10.

89 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 5, sc. 1 y co.

90 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 5, co.

91 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, sc. 1.

92 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ad8.

ción del bien a Dios, Tomás de Aquino recibe de Boecio varias influencias: que no podemos pensar a Dios sin pensar que Él es bueno[93]; que toda criatura se dice buena por respecto a Dios[94], y explica la razón: pues no puede Dios hacer algún ente que no sea bueno dado que lo que deriva del bien es bueno[95]. También aporta una alusión gnoseológica: tampoco cuando se conoce el mal –según Boecio– falta el bien[96], porque podemos conocer las privaciones y que ese conocimiento sea un bien. La privación con la que el mal mengua al bien conlleva que el bien debido a la naturaleza no sea completo, y por ello expone un texto del Pseudo-Dionisio en el que se lee que el bien se causa por una causa íntegra, mientras que el mal nace de defectos particulares y múltiples[97]. Por otra parte, si alguna vez se tiende al mal, es porque ese mal se le ha propuesto bajo la especie de bien, y en este sentido sostiene Dionisio que el mal es involuntario, como se añadirá en la cuestión 24[98].

Por otro lado, en el texto que ahora introducimos se registra una objeción a la conversión del bien con el ente, venida de mano de un filósofo árabe: "como dice Avicena, más allá del orbe de la Luna no existe el mal, parece que tampoco el bien se encuentra en todos los entes; y así el bien no se convierte con el ente"[99]. Del *De causis* toma la tesis de que la bondad pura no recibe adición alguna, aunque se presente individuada y dividida en diferentes sujetos[100]. Por otra parte, con la voz "quidam" (ciertos, algunos) alude en la cuestión 21[101] a sus maestros, especialmente a Alejandro de Hales y a San Alberto Magno, así como a alguno de sus colegas más renombrados, como es el caso de San Buenaventura. Sus maestros escribieron páginas gloriosas respecto del bien que Tomás de Aquino conoce, pero que sería largo desgranar ahora.

Conocemos el *bien*. Pero no lo conocemos tal como conocemos la *verdad*. Tenemos –así lo había escrito previamente Tomás de Aquino– dos tipos de *aprehensión*: una, de la *verdad*, y otra, del *bien*, pues "el apetito de la razón (la voluntad) no sigue a cualquier aprehensión de la razón, sino cuando algo se aprehende como bien"[102]. La aprehensión del bien es derivada o no previa. Lo

---

93 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 12, sc. 9.

94 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 6, sc. 3; Por eso las criaturas no son sustancialmente buenas porque sólo Dios es bueno por su esencia. Cfr. q. 21, a. 5, sc. 2 y co.

95 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1, sc. 2.

96 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ad7.

97 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 15, a. 4, ad13.

98 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 8, co.

99 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ob1.

100 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 4, ad9.

101 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1, ad4; q. 21, a. 6, ad7 y ad9.

102 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, qla. 2, ad2.

primero es aprehender la *verdad* y sólo mediando esta precedencia se puede conocer el bien como *bien*. De lo contrario la voluntad podría adherirse al bien, pero no de modo recto, es decir, no podría distinguir cuándo se adapta a un bien *verdadero* o a un bien *aparente*. Uno es el conocimiento de la verdad, otro el del bien.

En *De veritate* dice que del bien caben dos conocimientos, el especulativo y el práctico, de los cuales el primero es más común, más separado que el segundo[103]. En el conocimiento del bien cabe una consideración *teórica* del mismo, es decir, que "el bien puede considerarse según un conocimiento especulativo, en cuanto que se considera sólo su verdad"[104], pero cabe también de él una consideración *práctica*, y en este sentido se alude a que el bien es lo primero que cae en la aprehensión práctica[105]. Esta distinción se puede entender del siguiente modo: lo conocido por la simple aprehensión teórica es susceptible de una consideración práctica, en la medida en que lo conocido se considera en cuanto es un bien.

Además, tanto el conocer que conocemos la verdad como el conocer que conocemos el bien son conocimientos debidos a los hábitos de la inteligencia: "el juicio por el cual el hombre juzga que algo es bueno en sí o *simpliciter* proviene de la inclinación del hábito"[106]. Si no tuviésemos una instancia por la cual conociésemos que conocemos la verdad y el bien, no conoceríamos la verdad y el bien. A la fuerza hay que admitir, por tanto, hábitos cognoscitivos teóricos y prácticos en la razón. A su vez, la condición de posibilidad de estos hábitos de la razón que permiten el conocimiento de la verdad y del bien es, según Tomás de Aquino, una instancia superior: *un hábito natural innato*, la *sindéresis* (también llamada razón natural)[107]. De ella depende el conocimiento del bien como *fin*, conocido el cual, se procede a conocer los bienes en orden a ese fin. Lo que conoce la *sindéresis* es el primer apetecible, a partir del cual comienza la consideración del entendimiento práctico.

Un nivel cognoscitivo racional es el que capta que los seres inertes (las *sustancias*) son reales, y por tanto, que son buenos y más buenos que los *accidentes*. Otro nivel superior es el que permite conocer a los seres vivos (las *naturalezas*) también son buenas, y más que las sustancias. Lo que se dice superior, se dice en orden al *acto*, pues "lo que es en potencia bien, no es bien *simpliciter* sino *secundum quid*"[108], puesto que el bien se dice de modo simple del acto y

---

[103] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad9.

[104] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad9.

[105] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

[106] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 15, ad5.

[107] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 1, co.

[108] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ad4.

secundariamente de la potencia. De modo que las naturalezas son más acto que las sustancias y, por tanto, más buenas, mejores. Por encima de las *sustancias* y de las *naturalezas* existe un principio superior que ordena a ambas: la *causa final* u *orden* del universo físico. Conocerla como bien, será, por tanto, un conocimiento superior a los precedentes. El bien de la realidad física consiste en el *orden* del universo. La tesis del conocimiento del orden del universo como bien real la leyó en el *De natura boni* de San Agustín, como él mismo menciona en la cuestión 21 del *De veritate*[109].

El que el bien tenga razón de *causa final*, como Tomás de Aquino repite, es captado por la razón en uno de sus niveles superiores de conocimiento[110]. La noción de fin implica *perfección*, acabamiento; de modo que si el bien es causa final, el bien es lo perfecto en cada realidad: la perfección de cada cosa es su bondad[111]. Sólo se vislumbra la perfección de cada cosa cuando se advierte la causa final, la última causa, que manifiesta la completitud de cada realidad. Pero perfección significa *acto*, y por ello, la causa final es más activa o menos potencial que las demás, pues logra la activación ordenada del universo. El bien, por tanto, debe consistir en esa actualización.

La verdad precede al bien[112] puesto que en el juicio, en el que se conoce por primera vez de modo explícito la verdad, cabe el conocimiento de algunas causas sin la alusión a la causa final que es la que nos da a conocer la integridad; cabe, por tanto, la noción de verdad sin la de perfección, por eso conocemos también lo imperfecto. Cabe la noción de verdad sin la de bien, porque tras conocer la integridad lograda por la causa final, notamos la bondad. Obvio es que el ente precede al bien según la razón[113], es decir, según nuestro modo de conocer, puesto que en la realidad no hay precedencia ya que se convierten. El ente, la verdad, la unidad y el bien "sunt idem in re"[114], pero se diferencian según la razón. Las diferencias racionales consisten en añadidos de razón, en nuevos conocimientos sobre la misma realidad.

Centrándonos en la verdad y en el bien, puesto que son los objetos de los actos de las potencias superiores, tenemos que decir que para Tomás de Aquino son lo mismo en el sujeto[115], en lo real, "sed differunt ratione". Esta diferencia

---

109 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 6, co.

110 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 1, sc. 2; q. 21, a. 2, ad8.

111 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 2, ad8.

112 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 3, sc. y co.

113 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ad5.

114 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 10, sc. 3 y ad3; q. 21, a. 1, co y ad1; a. 4, ad2; a. 5, ad7; a. 6, ad2.

115 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad9; q. 21, a. 1, co.

consiste en la precedencia cognoscitiva, pues primero se conoce la verdad y en segundo lugar el bien. El bien implica *perfección* real que puede estar ausente en la verdad, y es, por tanto, posterior a ella. Implica además una "relación" como la verdad, pero mientras que en aquélla se trata de una relación al *entendimiento*, una relación que lo perfecciona, el bien implica una relación a la *voluntad*.

Conocer el orden del universo físico es conocer la índole de lo real, su *esencia*, y aunque la razón descubra el bien de ésta, no es lo último que se puede conocer, puesto que aunque cada cosa sea buena en cuanto que tiene ser, sin embargo la esencia de la realidad creada no es su mismo ser[116]. Si el conocimiento depende del ser y el bien también, la intelección del *esse rei* es superior al conocimiento racional de la *esencia*, y lo es asimismo la intelección del mismo *acto de ser* del universo como *bien*. Conocer el *esse rei* como bien permite, a su vez, conocer el bien que funda los demás bienes en los diversos entes. Conocer el *acto de ser* de lo creado como bien es conocer que es compuesto, limitado por su modo de ser, es decir, por su *esencia*; es, por tanto, conocer que un bien es participado ya que su bien íntimo no lo posee en propiedad, no depende de él mismo, no le pertenece, sino que depende de quien se lo ha otorgado.

Sólo puede otorgar el ser el que lo posee de modo irrestricto, el que consiste en ser. Sólo Dios es el bien del que derivan todos los bienes; el *bien idéntico* sin composición, o si se prefiere, es el bien por esencia y no por participación, como ocurre con los demás seres que son bienes en la medida en que participan de Dios, o se asemejan a El[117]. Dios es el bien; su bien es Él mismo, es el ser *idéntico*. Dios es la causa del bien de las demás realidades buenas[118]. Todos lo demás *seres* son bienes en dependencia de Dios; tienen el bien de modo derivado del que es primero. Ese bien, principio de todo bien, es el sumo[119].

5. Teoría de la voluntad

Para Tomás de Aquino la radical distinción entre la voluntad y la inteligencia radica en la *intencionalidad*, que en el caso de la voluntad corre a cargo de cada uno de sus *actos*, los cuales –como los de la inteligencia– también son *opera-*

---

116 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 5, co.

117 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

118 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q.1, a. 8, co.

119 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5, ad11.

ciones inmanentes[120], a los que considera ontológicamente como "ciertos" accidentes[121]. Pues bien, la distinción intencional entre ambas facultades estriba en que la intencionalidad de la voluntad no es de semejanza, sino de *alteridad*[122]. Por eso, la voluntad versa sobre lo otro, lo real[123], tal como lo real es[124], pues "el que apetece el bien no busca tener el bien según el ser intencional, el cual es tenido por el cognoscente, sino según el ser esencial"[125]. Lo que precede indica que el acto de la voluntad se *inclina* o *adapta* a las cosas tal cual ellas son. Del estudio tomista de la voluntad en *De veritate* se pueden destacar las 12 tesis siguientes:

1) *La voluntad es potencia incorpórea*. Esta tesis está expresamente expuesta en la cuestión 22[126]: dado que el compuesto humano está constituido de cuerpo y alma –espíritu encarnado o cuerpo espiritualizado–, y el alma es "forma corporis", parece que todas las facultades humanas han de ser orgánicas o necesitadas de un órgano corporal. Sin embargo, Tomás demuestra la inmaterialidad de la voluntad por varias razones. 1) Porque el objeto de la voluntad es el *bien absoluto*[127] o *universal*[128]. 2) Porque sus *actos* no requieren del cuerpo "no puede ser que las *acciones* del entendimiento y de la voluntad, propiamente hablando, se reduzcan a algún principio material"[129].

2) *La voluntad es potencia pasiva*. De los principios inmateriales se suele decir que pueden ser *activos* o *pasivos*. Son *activos* los que siempre están actuando. *Pasivos*, aquellos que requieren, para poder actuar, del impulso de algún principio externo que esté en acto de antemano. Tomás de Aquino sostiene que la voluntad es una potencia *pasiva*. En atención a ello escribe en la cuestión 22 que "la relación pasiva puede ser de cualquier cosa, sea directa, o relacionada al fin por la razón, y así puede pertenecer también a la voluntad"[130]. Y más adelante: "la dirección activa hacia el fin pertenece a la razón, pero la *pasiva* puede

---

[120] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 4, a. 2, ad7; q. 8, a. 6 co; q. 10, a. 3, co; q. 29, a. 8, co; q. 24, a. 10, ad2.

[121] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad14.

[122] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 4, ad5.

[123] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 3, ad4. Cfr. asimismo: q. 8, a. 4, ad5; q. 10, a. 9, ad7; q. 22, a. 10, co; q. 23, a. 1, co.

[124] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 10, co; q. 23, a. 1, co.

[125] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 3, ad4. Cfr. asimismo: a. 10 co; q. 23, a. 1, co.

[126] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, co. Cfr. asimismo: q. 27, a. 3, co.

[127] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 1, co y ad6.

[128] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 4, ad5; q. 24, a. 7, co; a. 10, ad1; q. 25, a. 1, co y ad6; q. 28, a. 8, co.

[129] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5, a. 10, co; cfr. también: a. 8, sc.

[130] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 13, ad4.

pertenecer a la voluntad"[131]. Lo pasivo en la voluntad es *la facultad misma en estado de naturaleza*. Es decir, la relación que ella misma guarda con el *fin último*, puesto que tal fin, su objeto propio y definitivo, siempre es extrínseco a ella, y jamás lo puede poseer en sentido estricto, porque todos sus actos son *inclinativos* hacia él, pero no posesivos de él. No es, desde luego, pasiva en sus *actos* y en sus *virtudes*.

3) *La voluntad procede de la esencia del alma presupuesta la inteligencia*. La inteligencia y la voluntad no son para Tomás de Aquino el alma entera, sino potencias suyas. Si bien para Tomás de Aquino la esencia del alma no coincide con sus potencias o facultades, distingue dos partes superiores en ella: la inteligencia y la voluntad. Se trata de dos potencias *distintas*. De estas dos facultades superiores la voluntad es algo del alma humana por lo que el alma quiere. Entre inteligencia y voluntad existe una neta *complementariedad*. A su vez, la complementariedad de las dos potencias superiores humanas es solidaria de la *distinción* e *irreductibilidad* entre ellas: "la voluntad y el entendimiento son potencias diversas, y pertenecen a diversos géneros de potencias"[132]. En cuanto a su procedencia del alma, "la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma presupuesta la inteligencia"[133].

4) *La voluntad sigue en su operatividad al entendimiento*. La voluntad no sólo presupone en su *origen* al entendimiento, sino también en su *actuar*. En la cuestión 22 se nos declara que la voluntad, es decir, "tal apetito no determinado de modo necesario por alguien distinto, sigue la aprehensión de la razón"[134], aunque también se matiza que "la voluntad no sigue a la razón por necesidad"[135]. También se sienta en esa cuestión que el entendimiento es previo a la voluntad de modo simple[136], es decir, que "considerando de modo absoluto la razón es previa a la voluntad"[137]. En suma, de modo absoluto, "el entendimiento

---

[131] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 22, a. 13, ad10.

[132] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 22, a. 10, co.

[133] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 11, ad6.

[134] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 4, co.

[135] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 15, co.

[136] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, ad1.

[137] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 13, co. El único acto de la voluntad previo a un conocimiento, al que en cierto modo se puede llamar inacabado, es el de querer el *fin*, pues "en el orden al fin… lo primero que se encuentra en nosotros es la voluntad a la que pertenece en primer lugar la razón de bien y de fin"; q. 5, a. 10, co. A ese acto de volición de fin seguirán otros actos de querer vertidos sobre medios, y ese querer usará ya de todas las cosas que están en nosotros como de instrumentos para la consecución del fin. Sin embargo, antes de la primera volición del fin también el *entendimiento* precede a la voluntad. También la *razón* precede a la voluntad en el ámbito medial. Es claro que en cierto modo el entendimiento precede a la voluntad, en cuanto que

es previo al afecto"[138]. No obstante, la voluntad no sigue *necesariamente* a lo propuesto por la inteligencia, sino de modo *libre*, pues puede quererlo, pero también puede no quererlo a pesar de las muchas razones que se le ofrezcan para quererlo. Por eso, "no siempre aparece en el acto de la voluntad eso que es propio de la razón"[139].

5) *La voluntad depende del entendimiento*. Si el entendimiento es *previo* a la voluntad y ésta lo *sigue*, la voluntad *dependerá* en buena medida de él[140], de aquello a lo que él esté abierto por naturaleza o de aquello que él le ofrezca para querer. De modo que no se podrá querer lo que no haya sido conocido. La voluntad *depende* del entendimiento como *facultad* y también en sus *actos* y *objetos*.

6) *La voluntad tiene intencionalidad de alteridad*. Ello indica que mientras que las cosas se conocen en cuanto que están en la inteligencia de quien las conoce, en cambio, la voluntad se refiere a las cosas tal cual ellas son *en sí mismas*[141]. Pero las realidades son exteriores a la voluntad. Éstas, para Tomás de Aquino, son *particulares*. Por tanto, debido a la intencionalidad de la voluntad, a diferencia de la razón teórica que versa sobre lo universal, la voluntad versará sobre lo *concreto*, lo real existente. La intencionalidad de la voluntad se llama de *alteridad* porque el querer de la voluntad tiende a lo otro [*alter*] que ella. La tendencia corre a cargo del mismo *acto* de querer. A esa inclinación por parte del acto volitivo Tomás de Aquino la designa con diversos nombres: *fertur*, *movet*, *intendit*[142].

7) *La voluntad "es reflexiva" respecto del entendimiento*. Señalaba Agustín de Hipona que la memoria, la inteligencia y la voluntad son permeables para sí mismas, y que entre ellas forman una sola *mente*. Tomás de Aquino recuerda

---

le propone su objeto, pero de otro modo la voluntad precede al entendimiento, según el orden de la moción al acto: "El entendimiento precede a la voluntad en la vía de la recepción; pues para el hecho de que la voluntad mueva algo es necesario que sea recibido primero en el entendimiento, como es claro en *De anima* (III). Pero en el mover o en el obrar la voluntad es primero, ya que toda acción o movimiento es de la intención del bien"; q. 14, a. 5, ad5. La voluntad precede a veces a algún conocer, pero no a todo conocer. Sin embargo, no menos claro es que *en todos los casos* la voluntad es siempre precedida por algún conocer.

[138] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 12, a. 5, co. "Ya que el afecto sigue al entendimiento, donde termina la operación del entendimiento, comienza la operación del afecto"; q. 10, a. 11, ad6.

[139] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 13, ad3.

[140] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 1, ad2; q, 15, a. 2, ad6; q. 14, a. 2, ad2.

[141] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 4, ad5; q. 10, a. 9, ad7.

[142] Cfr. para "fertur": *De veritate*, q. 24, a. 1, ad11; para "movet": q. 10, a. 9, ad7; para "intendit", q. 2, a. 12, ad5.

esta doctrina[143]. Pero ¿cómo siendo razón y voluntad potencias *distintas*, y por ello *irreductibles*, puede saber una de la otra, o querer la una a la otra? La respuesta de Tomás de Aquino intenta superar la dificultad por elevación, pues apela a un principio común y superior para ambas que permite conocerlas y quererlas[144]. En cualquier caso, la propuesta que ofrece Tomás de Aquino respecto de las dos potencias superiores es que *reflexionan* sobre sí y sobre todas las demás: "a las potencias superiores del alma, por el hecho de que son inmateriales, les compete que *reflexionen* sobre sí mismas: por lo cual, tanto la voluntad como el entendimiento reflexionan uno y otro sobre sí, y uno sobre otro, y sobre la esencia del alma, y sobre todas las otras potencias suyas (del alma)"[145].

8) *La voluntad "mueve" al entendimiento y a las demás potencias*. Los actos de la voluntad son *operaciones inmanentes*. Como no son físicos, sólo por extensión se les llama "movimientos". En rigor, el enunciado de este epígrafe incluye dos tesis: a) La voluntad "mueve" al entendimiento, y b) la voluntad "mueve" a las demás potencias. En cuanto a lo primero, es explícito en *De veritate*[146]. El artículo 12 de la cuestión 22 está precisamente dedicado a explicar si la voluntad *mueve* al entendimiento, y en él se responde "diciendo que el entendimiento de algún modo mueve a la voluntad y de otro modo la voluntad mueve al entendimiento y a las otras potencias"[147]. La voluntad se compara también a un *motor*. Tal denominación se debe, por una parte, a Aristóteles, que llamaba a la voluntad "motor movido", y por otra a San Anselmo, que la llamaba el motor de todas las potencias[148]. Por su parte, quien mueve a la voluntad es Dios[149]. En

---

143 "La mente no es una cierta potencia previa a la memoria, la inteligencia y la voluntad; sino que es cierta totalidad potencial que comprende a las tres"; *De veritate*, q. 10, a. 1, ad7. Y añade: "la mente no se compara a la inteligencia y a la voluntad como sujeto, sino más bien como el todo a las partes, en cuanto que la mente nombra a la misma potencia. Pero si se toma la mente como la esencia del alma, según lo cual tiene por naturaleza proceder desde ella tal potencia, así se llama sujeto de las potencias"; q. 10, a. 1, ad8.

144 "Entender, propiamente hablando, no es del entendimiento, sino del alma por el entendimiento; como tampoco el calentar es del calor, sino del fuego por el calor. Y estas dos partes, a saber, el entendimiento y el afecto, no hay que pensarlas en el alma como virtualmente distintas, como la vista y el oído, que son actos de los órganos, y por eso aquello que está en el afecto, está también presente en el alma del que entiende. Por lo cual el alma por el entendimiento no sólo vuelve a conocer el acto del entendimiento, sino también el acto del afecto; como también por el afecto vuelve a apetecer y a querer no sólo el actos del afecto, sino también el acto del entendimiento"; *De veritate*, q. 10, a. 9, rc. 3.

145 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

146 "La voluntad reduce al entendimiento de tal potencia al acto. Por lo cual, como dice Agustín, entiende cuando quiere", *De veritate*, q. 8, a. 14, ad17; cfr. también: q. 9, a. 4, co; q. 10, a. 2, ad4.

147 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, co.

148 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 2, ad4.

cuanto a lo segundo, no es menos explícito en esta obra: "no cualquier potencia mira a la razón de *fin* o de *bien* en *cuanto que es bien*, sino sólo la voluntad. Por eso es por lo que la voluntad mueve a todas las demás potencias"[150].

9) *La voluntad es más alta que el entendimiento sólo respecto de lo superior*. El artículo noveno de la cuestión 22 está dedicado a defender la tesis de la supremacía de la voluntad respecto de la inteligencia en unos casos especiales. El problema de la superioridad entre entendimiento y voluntad se plantea en varios frentes: a nivel de *objetos*[151], de *actos* u operaciones inmanentes[152], de *hábitos* y *virtudes*, en cuanto a las mismas *potencias*, y también sin especificar y de modo absoluto, pues de este modo el entendimiento es superior a la voluntad por su simplicidad, abstracción, separación, etc. En cuanto a los *objetos*, hay primacía, en general, al entendimiento. Pero Tomás de Aquino admite que respecto de algunos objetos la voluntad es superior. En cuanto a los *actos*, Tomás de Aquino sostiene que la beatitud de la naturaleza intelectual consiste en el *acto del entendimiento*[153]. Pero añade que a Dios también lo alcanza la voluntad, pues expone que sólo en el bien divino se aquieta el deseo de la voluntad como en su último fin[154]. En cuanto a los *hábitos* no se pronuncia explícitamente en esta obra. Respecto de la jerarquía entre potencias, la máxima tomista general de su *Comentario a las Sentencias* fue que "la voluntad sigue al entendimiento y *no lo excede*"[155], o de otro modo: "como la apetitiva es posterior a la cognición, ésta *vale menos* que la precedente"[156]. Pero si bien esta es la doctrina común, hay excepciones a esta regla. Así, en el artículo 11 de la cuestión 22 del *De veritate* se dice que "con respecto a las realidades divinas, que son superiores al alma, querer es más eminente que entender, como querer o amar a Dios que conocerle, ya que la misma bondad divina está de modo más perfecto en Dios mismo en cuanto que es deseada por la voluntad, que si es participada en nosotros en cuanto conocida por el entendimiento".

---

149 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 8, co.

150 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2, ad6. Y más adelante añade: "Ya que la voluntad se mueve a sí misma, por el hecho de que es dueña de su acto, es necesario que las demás potencias, que no se mueven a sí mismas, se muevan por otro"; q. 25, a. 4, co. Y en otro lugar: "La voluntad no toma del apetito inferior, sino que más bien lo mueve. Y por eso no es necesario que al acto de la voluntad preceda la pasión del apetito inferior"; q. 26, a. 6, rc. 2.

151 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 12, ad5.

152 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 11, co.

153 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 1, co.

154 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 5, a. 6, ad4; q. 23, a. 1, sc. 2.

155 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 5, q. 1, a. 2, co.

156 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 3, q. 1, a. 6, co.

10. *La voluntad es más libre que el entendimiento*. La *libertad*, llamada por Tomás de Aquino *libre albedrío*, es según él facultad de la razón y de la voluntad. Hay cierta circularidad entre esas dos potencias en torno a la libertad, como también la había respecto de otros temas como la beatitud, el moverse mutuamente, etc. En efecto, vincula la libertad a las dos potencias superiores del alma, y la pone en relación con su *inmaterialidad*[157]. Pero la *voluntad* parece primar sobre la inteligencia en el campo de la libertad. De la voluntad se dice que es libre respecto de los *objetos* y respecto de sus *actos*. En cuanto a lo *primero*, de los *objetos*, la voluntad no es libre respecto del *fin último*, pero sí respecto de toda la amplia gama de los *medios*: "alguna criatura puede mover al entendimiento suficientemente por parte del objeto, pero no a la voluntad"[158]. Respecto de lo *segundo*, los *actos*, se admite que la voluntad es libre porque es señora de su acto más que el entendimiento: "la voluntad del hombre no está determinada a una operación cualquiera, sino que se refiere de modo indiferente a muchas"[159].

11) *La voluntad admite dos facetas: la "voluntas ut natura" y la "voluntas ut ratio"*. La voluntad es una realidad que admite al menos dos fases: *una*, la constituye su *estado natural*, es decir, tal como se encuentra nativamente, a saber, tal como la recibimos como dotación creatural que corresponde a todos y a cada uno de los hombres; es su estado de *potencialidad*. *Otra*, es el estado en que la voluntad se va activando progresivamente. En el artículo 5 de la cuestión 22 se dice que "la voluntad es cierta *naturaleza*". Se la está tomando, por tanto, en su estado *natural*, en la situación previa a su actualización. En ese caso se señala que tiene "necesidad de inclinación", y esa inclinación nativa de la voluntad, como la de toda realidad natural creada, se dirige al "bien", que en el caso de la voluntad es el "fin último". Y se añade que "aunque la voluntad quiere el fin último por cierta inclinación necesaria, sin embargo, de ningún modo se debe conceder que sea coaccionada a quererlo"[160], porque esa inclinación es *natural* no sobreañadida a la inclinación propia de naturaleza de dicha potencia. Tenemos, por una parte, la simple voluntad, que se considera *ut natura*. Pero, por otra parte, poseemos el afecto de la voluntad deliberada, que se considera *ut ratio*. La *voluntas ut ratio* es la capacidad de encauzar la tendencia natural a la que impulsa la *voluntas ut natura*. Sus tendencias son ya concienciadas, conectadas con lo racional. La *voluntas ut ratio* se adhiere a unos *medios* o a otros buscando a través de ellos la felicidad, a la que la *voluntas ut natura* está orien-

---

[157] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, co; q. 23, a. 1, sc. 4, a. 4, rc; q. 24, a. 1, co y ad19; a. 2, co; a. 6, co y rc. 3.

[158] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 3, co.

[159] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 14, co.

[160] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5, co.

tada nativamente. Pero mientras que la *voluntas ut natura* está dispuesta en orden al último fin por necesidad, la *voluntas ut ratio* es libre respecto de los medios: "la voluntad apetece por necesidad el fin último, de modo que no puede no quererlo; pero no apetece por necesidad algo de esas cosas que son hacia el fin"[161]. La *voluntas ut ratio* es, por tanto, el despliegue de la voluntad cuando media la inteligencia, y en cuanto que "la voluntad es racional se refiere a opuestos"[162].

12) *La voluntad es una relación al fin último*. Tomás ya había escrito el tratado de la "relación de la voluntad al fin último"[163] o "relación de la voluntad a Dios"[164]. En la cuestión 22 del *De veritate* se expone una sentencia frecuentemente reiterada en el *corpus* tomista, que engarza muy bien con la relación que guarda la voluntad nativa con el fin último, a saber, que "lo mismo que son los primeros principios para el entendimiento, eso es el fin para la voluntad"[165]. Los primeros principios para el entendimiento son reales y previos al desarrollo del entendimiento. De la misma manera, el fin al que tiende nativamente la voluntad es real y previo a la actualización de la voluntad. Sólo la correspondencia de la voluntad en estado natural al fin último es una relación *real*, pues el fin al que queda referida existe realmente y trasciende a la voluntad enteramente. La inteligencia no dice relación real a su objeto, sino precisamente relación *intencional*. Pero si una relación real de este tipo se da sólo en la voluntad en estado de naturaleza, habrá que decir que, en rigor, *relación trascendental* significa "voluntas ut natura". La voluntad es una potencia cuya naturaleza está determinada a lo uno [*ad unum*] y ese *unum*, en definitiva, no puede ser sino Dios. Ése es el último fin para la voluntad. Negarlo no deja de ser, en rigor, una forma de ateísmo. Sin embargo, no es explícito para la *voluntas ut natura* que ese fin felicitario para el que ella está diseñada constitutivamente sea Dios. Ese fin al comienzo es la *felicidad*, pero todavía sin concretar en qué objeto reside. Pero si a fin de cuentas esa felicidad no consistiera en Dios, la voluntad no tendría ninguna razón suficiente para querer, porque sólo un bien sin restricción es capaz de colmar a una potencia con capacidad de crecimiento irrestricto.

---

161 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

162 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5, ad5.

163 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 1, co.

164 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 2, co.

165 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, ad4; cfr. asimismo: q. 23, a. 4, ad11.

6. La psicología

La *psicología* tomista tiene puntos geniales que sacan partido al legado aristotélico. Se parte de la noción de *alma* o *vida*. Pero ésta se manifiesta a través de *facultades*, un descubrimiento clásico de primera magnitud, que lamentablemente se ha olvidado en la filosofía contemporánea.

Tomás de Aquino distingue en las potencias del alma humana aquéllas que pertenecen al *alma sola* (*entendimiento* y *voluntad*) y aquéllas que pertenecen al compuesto de *alma y cuerpo* (*vegetativas*, *sensitivas*, *apetitivas sensibles* y *locomotrices*); las de este segundo grupo también *nacen* del alma, porque es el alma lo que da vida al cuerpo. De entre todas las potencias, tras la muerte, sólo permanecen en el alma (separada del cuerpo) las inorgánicas, es decir, las que tienen por sujeto al alma sola (el *entendimiento* y la *voluntad*), no las restantes, es decir, las dotadas de soporte orgánico. Caracteriza a las del cuerpo como *pasivas*[166], debido a su soporte orgánico, no a sus operaciones inmanentes[167]. A distinción de las inmateriales, cuyo objeto es *universal*, el de éstas es *particular*[168]. La distinción entre las potencias del alma es *jerárquica*, porque las superiores conocen o quieren más que las inferiores y aquello que éstas no alcanzan.

Aparte de las funciones *vegetativas* y *locomotrices*, en *De veritate* se distinguen las potencias *sensitivas* de las *intelectivas*. A la par, en las sensitivas e intelectivas se pueden distinguir dos géneros: las *cognoscitivas* y las *volitivas*. Por ello, en las sensitivas hay que distinguir entre *cognoscitivas sensibles* y *apetitivas sensibles*. Y, del mismo modo, en las intelectuales, entre *entendimiento* y *voluntad*. Es conveniente tener en cuenta que dentro de las cognoscitivas sensibles se pueden distinguir dos subgrupos: los *sentidos externos* (tacto, gusto, olfato, oído y vista) y los *sentidos internos* (sensorio común, memoria, imaginación, cogitativa[169] –estimativa en los animales[170]– que es la más alta de las sen-

---

166 "Sensus non est virtus activa, sed pasiva […] Dicitur potentia activa quae comparatur ad suum obiectum sicut agens ad patiens. Sensus autem comparatur ad sensibile sicut patiens ad agens, eo quod sensibile transmutat sensum"; *De veritate*, q. 26, a. 3, ad4; cfr. también para este extremo: q. 8, a. 6, co.

167 "De donde, aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez con su órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión propiamente hablando"; *De veritate*, q. 26, a. 3, ad11.

168 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 5, ad2; q. 8, a. 11, co; q. 22, a. 4, ad4; q. 25, a. 1, co; q. 25, a. 1, ad6; q. 25, a. 3, co.

169 A ésta la llama "razón particular"; cfr. *De veritate*, q. 10, a. 5, co; q. 14, a. 1, ad9. De ella dice que no se queda sólo siendo intención de lo particular, como otras potencias sensibles, sino que es comparativa [*collativa*] de las intenciones particulares. Cfr. q. 1, a. 11, co; q. 10, a. 5, ad2; q. 10, a. 5, co; q. 15, a. 1, co. También indica que compone y divide las intenciones individuales; cfr. q. 10, a. 5, co.

sibles[171]), cuyo soporte orgánico es el cerebro[172]. Distinción a la cual siguen también dos tipos de apetitos sensibles: el *apetito concupiscible*, que versa sobre los bienes sensibles placenteros, y el *irascible*, vertido sobre los bienes sensibles arduos[173]. Estos dos apetitos conforman lo que en la cuestión 25 llama *sensualidad*.

Para Tomás de Aquino la sensualidad es algo derivado del *sentido*. En rigor, la *sensualidad* no es otra cosa que el *apetito sensitivo*[174], otras veces llamado *apetito inferior*[175]. No debe confundirse la *sensualidad* con la *sensibilidad*. En el hombre el apetito es doble, el intelectual que se llama *voluntad* y el sensitivo que se llama *sensualidad*[176]. De modo que la sensualidad es el *deseo sensible*, no el querer de la voluntad ni tampoco el amor personal. Este apetito desea las cosas que se refieren al cuerpo y es movido por el *sentido*[177], al que el apetito sigue. No sigue sólo a los sentidos internos, sino también a los externos, como la voluntad sigue a la razón. Para Tomás de Aquino la sensualidad es media entre el cuerpo y la razón. Subyace a la *razón* y a la voluntad: "la sensualidad, esto es, el apetito sensitivo, tiene por naturaleza ser movida por la voluntad"[178], pero no está sometida enteramente a su control, hasta el punto de que "de la vehemencia de las pasiones existentes en el apetito sensual se obscurece la razón"[179].

---

170 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 11, co; q. 14, a. 1, ad9.

171 "La potencia cogitativa es aquello que es lo más alto en la parte sensitiva, de ahí que toque en cierto modo a la parte intelectiva, de modo que participe de aquello que es lo ínfimo de la parte intelectiva, a saber, el discurso de la razón"; *De veritate*, q. 14, a. 1, ad9. Además, mediante ella la razón dirige los apetitos sensibles: "intellectus sive ratio cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum concupiscibilis et actum irascibilis imperando eos. Hanc autem cognitionem universalem mediante vi cogitativa ad singularia aplicat"; *De veritate*, q. 10, a. 5, ad4.

172 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 18, a. 5, ad5; q. 1, a. 11, co; q. 14, a. 1, ad9; q. 15, a. 1, co.

173 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 5, co.

174 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 2, ad1.

175 "El apetito inferior de la parte sensitiva, que se llama sensualidad"; *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

176 "La doble apetitiva, a saber, la inferior, que se llama sensualidad, la cual se divide por el irascible y el concupiscible"; *De veritate*, q. 15, a. 3, co.

177 "Por el sentido se mueve la potencia apetitiva inferior, su movimiento se llama sensual, y la misma potencia se denomina sensualidad"; *De veritate*, q. 25, a. 1, co.

178 "Al movimiento intenso de la voluntad sigue la pasión en el apetito sensual"; *De veritate*, q. 26, a. 10, co.

179 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 10, co.

Sensualidad es, por tanto, una denominación genérica, ya que no nombra simplemente a una única potencia, sino a una según el *género*, a saber, la *apetitiva sensitiva*. Sin embargo, ésta denominación común se refiere a dos apetitos distintos, que desde los filósofos de la Grecia clásica llevan el nombre de *irascible* y *concupiscible*[180]. De estas inclinaciones sensibles Tomás de Aquino trata ampliamente más adelante en la cuestión 26, que lleva por título precisamente *Las pasiones del alma*. Por tanto, en cuanto al *sujeto* de la sensualidad, hay que decir que es doble, a saber, el *apetito concupiscible* y el *irascible*, deseos que reciben el nombre común de *apetitos sensibles* o también *pasiones*: "la pasión está como en su propio sujeto en la apetitiva sensual, pero está en la aprehensiva como causalmente"[181].

El *objeto* de la sensualidad es el *bien* y el *mal sensibles*, es decir, conocidos por medio de los sentidos: "las pasiones del alma son actos de la potencia apetitiva, cuyo objeto es el bien y el mal"[182]. Sin embargo, dado que nuestros apetitos no están enteramente separados de la razón, lo natural en la sensualidad humana será que sea dirigida a lo deleitable según el régimen de la razón.

El elenco de las pasiones que Tomás de Aquino ofrece en el artículo 4 de la cuestión 26, no obstante la finura del análisis, no es completo[183]. Si tenemos en cuenta los demás artículos de esta cuestión, y por encima de ellos el *corpus* tomista entero, el catálogo se amplía. De entre las pasiones del apetito *concupiscible* señala que unas son *principales* y otras *secundarias*. Las principales del concupiscible son el gozo [*gaudium*] y la tristeza [*tristitia*] porque constituyen el fin de todas las demás que buscan el bien presente o rechazan el mal presente. Todas las demás se reducen a éstas. El *amor* sensible es también una pasión *principal*.

En el *concupiscible* engloba estas pasiones y las describe así: el *deseo*, la inclinación del apetito hacia alguna realidad deleitable. El *gozo*, el descanso del apetito en el bien real obtenido. La *tristeza*, la inclinación del apetito respecto del mal. El *amor*, cierta información del apetito por parte del mismo apetecible, por lo cual se dice que el amor es cierta unión del amante y del amado[184]. El *celo*, la intensidad del amor del apetito. La *misericordia*, la tristeza del apetito

---

180 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 2, ad1.

181 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 9, ad5.

182 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, sc. 1.

183 Cfr. para un estudio más completo: J. F. Sellés, "Introducción", a *De veritate, cuestión 26*, pp. 7-84; En la misma se presenta en un cuadro las catorce pasiones enumeradas en la cuestión 26, artículo 4 (el *deseo*, la *ira*, la *esperanza* y la *desesperanza*, el *gozo* y la *tristeza*, el *amor* y el *odio*, el *temor* y la *audacia*, el *celo* y la *envidia*, el *furor* y la *misericordia*), aparecen diferenciadas según el género, la especie o bien otras diferencias accidentales (cfr. pp. 81-83).

184 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, co.

ante la adversidad ajena en cuanto que se estima como mal propio. La *envidia*, la tristeza del apetito ante la prosperidad ajena en cuanto que se estima mal propio. La *alegría*, la expansión del corazón. La *exultación*, la intensidad del gozo interior que prorrumpe en signos exteriores. La *hilaridad*, la exultación del apetito en la que aparecen las señales del afecto por su cercanía a la imaginación. La *jovialidad*, la intensidad del gozo interior según la cual se disponen las palabras y los hechos. El *dolor*, la lesión del sentido y la experiencia de ella[185].

En el *irascible* encuadra éstas otras pasiones y las describe como sigue: la *ira*, la última del irascible[186], es la inclinación del apetito cuando el mal está presente, o se estima que no excede a la capacidad de la facultad[187]. La *esperanza* es cierta elevación del apetito hacia algún bien que se estima arduo o difícil. La *desesperanza* es la inclinación del apetito que estima que un bien *excede* la capacidad de alcanzarlo de la facultad. El *odio* es la inclinación del apetito al mal. El *temor* es la inclinación del apetito respecto del mal todavía no presente y que excede a la capacidad de la facultad. La *audacia* es la inclinación del apetito respecto del mal todavía no presente que se estima como que no excede a la facultad. El *furor* es la intensidad de la ira. La *acidia* es la tristeza que agrava el corazón[188]. La *angustia* es la tristeza que quita la voz. La *pereza* es el temor a la propia acción vista como costosa. La *vergüenza* es el temor hacia el acto torpe. La *admiración* que es el temor por la gran imaginación. El *estupor* es el temor por la imaginación desacostumbrada. El *sonrojo* es el temor del acto torpe del que se espera reproche. La *agonía* es el temor de actuar para caer en algún infortunio[189].

7. La metafísica

Tal vez el punto central de la metafísica en *De veritate* no sea sólo el elenco de los *trascendentales* que se ofrece la primera cuestión, sino también el *orden* entre ellos, que ofrece en la cuestión 21 (a. 3): primero el *ser*; luego la *verdad*; en tercer lugar el *bien*[190].

El bien según Tomás de Aquino es un *trascendental* que se convierte con la verdad y con el ser. Un trascendental es una perfección pura ínsita en la totali-

---

185 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, ad4.

186 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 5, ad3.

187 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, co.

188 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, ad6.

189 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 26, a. 4, ad7.

190 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 3, co.

dad de lo real: es mucho más extenso que un *universal*, pues éste se refiere sólo a un género de realidades, mientras que el trascendental se refiere a todo lo existente. Todo lo que es, es verdadero y es bueno. Pero Tomás de Aquino admite además que los trascendentales se preceden unos a otros, es decir, que siguen un orden, al menos en cuanto a nuestro modo de conocerlos se refiere. Si dejamos ahora de lado los otros trascendentales que se mencionan en la cuestión 1 –cosa [*res*], uno [*unum*], algo [*aliquid*] y belleza [*pulchrum*]–, y nos ceñimos en exclusiva al ser [*esse*], a la verdad [*verum*] y al bien [*bonum*], el primero entre ellos en ser conocido es el ser, el segundo la verdad y el tercero el bien.

Consideremos primero la conversión del *bien* con el *ser* (muchas veces se habla de *ente*), y procedamos luego a su conversión con la verdad. El bien es tan amplio, según Tomás de Aquino, como el *ente*, es decir, coincide en la realidad con él. Ese bien del que aquí se trata no es el bien que se predica en nuestros juicios racionales, pues éste no se refiere sino a una *cualidad* física (p.ej. caliente, frío, rojo, blanco, etc.) que se atribuye a una *sustancia* (p.ej. fuego, nieve, etc.). Tanto la sustancia como los accidentes son entes. El bien que se convierta con el ente tiene que convertirse con todos ellos: "como el bien se convierte con el ente, así como el ente se dice según la sustancia y según los accidentes, así también el bien se atribuye a algo tanto según su ser esencial como según su ser accidental"[191]. En efecto, el bien no puede ser sólo un accidente, pues no podría predicarse de las sustancias, ni tampoco de los demás accidentes. Se deberá predicar, por lo pronto, no sólo de los demás accidentes, sino también de las sustancias.

Ahora bien, las sustancias y los accidentes no constituyen la entera realidad, pues existen asuntos reales, y mucho más reales que esas *categorías*, que no se reducen a ellas. Por ejemplo, las *naturalezas* vivas son más reales que las sustancias inertes. Además, todas las sustancias son compatibles no sólo entre sí, sino también con todas las naturalezas. Y éstas también lo son entre sí y con las sustancias. De modo que notar este extremo es conocer que todo lo real físico está correlacionado con todo. Es decir, es vislumbrar que el cosmos se presenta ordenado, y que tal *orden* que conforma a todo lo inferior a él es más real que aquello que a él subyace. Este orden es la *causa final*. No obstante, tampoco la unidad del orden físico es lo más real del universo. El cosmos está ordenado, pero ¿por qué existe? Si se admite la distinción real tomista, ese gran descubrimiento, entre *esencia* y *acto de ser* en lo real, se atisba que se trata de una profundización en lo real por encima del nivel sustancial y natural. De ese modo se puede decir que "lo que" es bueno significa *esencia*, pero "por lo que" es bueno es por su *ser*. En consecuencia, el bien debe atribuirse a la *esencia* y al *acto de ser*, pero como es este último el que es *acto* respecto de la esencia, el bien que

---

[191] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 1, co; a. 5, co; q. 22, a. 1, ad7.

buscamos debe convertirse con el *ser*. Así que, para Tomás de Aquino, lo mismo es en cada realidad ser y ser buena.

El ser es un *principio metafísico* que sobrepasa en realidad a los *principios físicos*, causales, esto es, es realmente antes, y también condición de posibilidad, de las cuatro causas (*material*, *formal*, *eficiente* y *final*). El bien que se convierte con el ser se encuentra en lo que existe por la existencia misma; el *acto de ser* en cada realidad es su bien. Por tanto, bien y ser coinciden en lo real. Tomás de Aquino sacó esto a colación de su lectura de Boecio: "algo se dice que es bueno derivado de su mismo ser"[192]. Ya había escrito previamente en *In IV Sententiarum* que el primer deseo de todo lo creado es *ser*, y ya había atribuido esta tesis a Boecio: "el bien que todas las cosas desean es ser [*esse*], como queda claro en Boecio"[193], y éste es su bien más íntimo.

El *ser* de lo real físico es un *primer principio*, pero no es ni el único ni el superior. Existen otros distintos, pues los primeros principios no son iguales. El ser de la realidad física entra en composición con ella. Por tanto, tal ser no es idéntico con la esencia del cosmos. Pero si no lo es, es limitado, contingente o no necesario. Siendo así tal ser, *depende* en su ser del ser que consiste en ser, a saber, el ser divino, que es idéntico, o mejor, la *identidad*. Es el ser por esencia; los demás lo son por participación. Dios es el único ser que consiste en ser. El resto de los seres admiten la composición real entre *esencia* y *acto de ser*. Es decir, su ser no coincide con aquello que son. Estos seres no tienen el ser de suyo sino recibido. Esa recepción se llama *creación*: *donatio essendi*. Consecuentemente, si ser y bien coinciden, es necesario admitir un bien que sea puro, y por ello sumo, es decir, sin composición, sin carencias, o si se prefiere, sin mezcla alguna de privación, como aparece claro en Dios[194].

Por el contrario, el peor de los *males* es la *privación de ser*; ésta es "la máxima pena en cuanto que substrae el primer bien, a saber el ser [*esse*]"[195]. El que todas las cosas apetezcan el ser es el signo más neto de que el ser en cuanto tal es bueno. Dada la composición real de *esencia* y *acto de ser* en toda criatura, es habitual admitir que toda realidad es "simplemente" buena por el hecho de ser, pero que caben en ella imperfecciones que recortan o limitan su ser, imperfecciones no sólo debidas a la composición real, sino que también recortan la capacidad de la esencia. La esencia, en sentido ontológico es, por una parte, potencia, imperfección, carencia, respecto del *actus essendi*, esto es, es de la esencia de la que se señala la imperfección, la carencia o limitación de bondad respecto

---

192 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 2, ad8.

193 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, qla. 1, co.

194 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 2, sc. 1.

195 Tomás de Aquino, *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 1, qla. 2, ad3.

del acto de ser. Pero, por otra parte, es también la esencia considerada en sí misma la que admite defectos.

En conclusión, el *bien* que se convierte con el *ser*, con el *actus essendi*, es el *bien trascendental*, no este o aquel bien, o la forma universal de bien presente en un ámbito determinado de realidades singulares. Dicho trascendental se da en todo lo real, desde la criatura mínima al Creador. Se trata de entender todo lo que existe como bien. La trascendentalidad del bien es, pues, incognoscible racionalmente, es decir, según cualquiera de las operaciones y hábitos adquiridos de los diversos usos de la facultad de la inteligencia; esto es, no lo podemos conocer a través de conceptos, juicios, raciocinios, etc., que conozcan bienes particulares. La apertura cognoscitiva humana a la omnímoda realidad que penetra en su bondad más que racional, es *intelectual*.

Consideremos ahora la conversión del *bien* con la *verdad*. La cuestión que se abre en este momento es doble: una de *extensión*, otra de *precedencia*. La primera: ¿se extiende la verdad a lo mismo que el bien? Tomás de Aquino había escrito en *In I Sententiarum* que la verdad se extiende a más que el bien[196]. Pero si se extiende a más, ¿cómo puede mantenerse la trascendentalidad del bien, y en consecuencia, cómo mantener su conversión con la verdad? Por eso Tomás de Aquino en el *De veritate*, se ve urgido a dar solución a la supuesta paradoja diciendo que, teniendo en cuenta lo real, y comparando eso que de lo real conoce nuestro conocimiento, "la perfección del bien se extiende a más que la perfección de la verdad"[197], porque todo lo real es bueno, pero no tenemos noticia, verdad, de todo ello. Además, el bien se extiende asimismo a las verdades, es decir, a las ideas. En efecto, "la idea de bien se extiende a todo, también a las ideas. Pues también la misma idea de bien es cierto bien particular"[198]. De modo que *según lo real* parece que el bien se extienda a más que la verdad, porque todo lo real es bueno, pero no de todo ello tenemos noticia, verdad. Pero *según nuestro modo de conocer*, la verdad se extiende a más que el bien, pues podemos conocer asuntos que son verdaderos que no son buenos.

La segunda, en cuanto a la *precedencia* de un trascendental sobre el otro, Tomás de Aquino responde en la cuestión 21 del *De veritate* distinguiendo –como es habitual en él– entre una doble consideración de estos trascendentales, a saber, una *en el orden del conocimiento* (humano, se entiende), otra *en el orden real*. Según la primera la verdad es previa al bien. Teniendo en cuenta la segunda, el bien es previo a la verdad. En su respuesta manifiesta que la precedencia puede ser considerada de doble manera: de *una*, en la que la verdad y el bien son considerados *según sí*, y de ese modo, "la verdad es antes que el bien *según*

---

196 Cfr. Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1, co.

197 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 3, co.

198 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

la razón, ya que la verdad es perfectiva de algo según la razón de especie, pero el bien no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad: y así más incluye en sí la razón de bien que la de verdad, y se consigue en cierto modo por añadidura a ella[199]; y de *otra*, en que se *atiende a las realidades* que estas perfecciones perfeccionan. Y entonces, el bien es previo a la verdad por dos motivos: a) *uno*, porque "por el bien son por naturaleza llamadas a perfeccionarse también aquellas realidades que según el ser material reciben algo, ya que la razón de bien en esto consiste que algo sea perfectivo tanto según la razón de especie cuanto también según el ser"[200]; b) *otro*, "porque también aquellas realidades que son por naturaleza llamadas a perfeccionarse por el bien y por la verdad, en primer lugar son perfeccionadas por el bien que por la verdad; pues por el hecho de que participan del ser se perfeccionan por el bien, como se ha dicho; sin embargo por el hecho de que conocen algo se perfeccionan por la verdad. Pero la cognición es posterior al ser, de donde también en esta consideración de parte de las realidades perfectibles el bien precede a la verdad"[201].

No obstante, aunque la *verdad* y el *ser* se convierten, y también se conviertan el *bien* y el *ser*, no podemos medir con la misma fórmula la conversión de los trascendentales entre el ser y la verdad que entre el ser y el bien, ni tampoco, la conversión entre la *verdad* y el *bien*. *En el primer caso*, en cuanto a la relación del *ser y la verdad*, se mantiene que el *actus essendi* actúa como causa de la verdad de nuestro conocimiento. *En el segundo caso*, el de la conversión entre *ser y bien* hay que sostener que el ser de lo real es idéntico al bien, y que éste causará el amor en la voluntad. Pero hay que añadir, que no lo causará a menos que medie el conocimiento del bien como bien. Para conocer el bien como tal se necesitará asimismo la intervención de la voluntad. *En el tercer caso*, la relación entre *verdad y bien* estriba en que la verdad no es causa del bien porque la verdad no es real, sino el conocimiento de lo real, y por tanto, la verdad no es causa, pero la causa real, el *ser*, le llega a la voluntad a través del conocer, visto ahora el ser como *bien*, y por eso la verdad es previa al bien.

En resumen: a) el ser [*esse*] causa la verdad [*verum*] en el conocer humano; b) la verdad [*verum*] es condición de posibilidad del conocimiento del bien

---

199 Y sigue el texto: "Y así, el bien presupone la verdad, pero la verdad presupone el uno, puesto que la razón de verdad se logra por la aprehensión del entendimiento; pero cada cosa es inteligible en cuanto que es uno: pues quien no entiende el uno nada entiende, como dice el Filósofo en el IV de la *Metaphysica*. De donde tal es el orden de estos nombres trascendentales, si se consideran en sí mismos, que tras el ente está el uno, después la verdad tras el uno, y después tras la verdad el bien"; *De veritate*, q. 21, a. 3, co.

200 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 3, co.

201 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 21, a. 3, co.

[*bonum*[; c) el bien [*bonum*] es verdadero bien cuando es conocido como tal, y lo es porque se ha conocido el ser [*esse*] como bien [*bonum*]. Sin embargo, el ser sería incognoscible como bien sin tener en cuenta *la verdad de la voluntad*. Pero ¿y si la voluntad se falsea? Es decir, ¿y si la voluntad se inclina al bien aparente, al bien menor, en vez de adaptarse al bien verdadero? En esa tesitura la voluntad impide al hombre entero alcanzar la *felicidad*, como se ve en la cuestión 22 del *De veritate*.

8. La teología

a) *Dios*. "Podría afirmarse sin reservas que en *De veritate* (q. 4), se encuentra el núcleo de una metafísica del *Logos*, como doctrina que fundamenta decididamente el mundo en la inteligencia creadora de Dios"[202]. Para su exposición, Tomás precisa primero el concepto de "verbo", tomado del modo humano de conocer, al que entiende como "palabra interior", es decir, lo concebido o concepto, como fruto de la *operación inmanente* de concebir. Como ese fruto *procede* del acto de concebir, comparativamente se puede decir que el Verbo divino *procede* del Padre.

Después, Tomás marca la distinción entre la *simplicidad* del Verbo divino y la *multiplicidad* de los "verbos" humanos. La distinción conlleva que el primero es *perfecto*, mientras que los segundos son *imperfectos* debido a que nuestro conocer no agota la realidad con una única concepción. Como el término "verbo" indica asunto conocido o manifestación intelectual y coincide con el de "verdad", el Verbo se puede llamar Verdad eterna, mientras que nuestros verbos son verdades presentes al acto de conocerlas.

"Tomás no trata de demostrar racionalmente que en Dios haya un Verbo personal. Más bien intenta explicar, a la luz de la razón natural, una verdad revelada y que se halla expresada en los primeros versículos del Evangelio de San Juan: «Al principio era el Verbo; el Verbo era junto a Dios; el Verbo era Dios»"[203]. El Hijo es la perfecta semejanza del Padre, el origen. Por eso Dios Padre se manifiesta en su Verbo.

---

[202] M. J. Soto-Bruna, "Introducción", a Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 7.

[203] M. J. Soto-Bruna, "Introducción", p. 13. Cfr. sobre este tema: Tomás de Aquino, *Comentario al Prólogo del Evangelio de San Juan*, Introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Eunsa, Pamplona, 2005.

Por otra parte, la cuestión 23 se centra en el estudio de la *voluntad* de Dios. "Si nos atenemos a esta cuestión, podemos examinar cuatro grandes cuestiones: en primer lugar Tomás de Aquino se enfrenta con algo básico, esto es, si a Dios le compete tener voluntad; pasa después a hablar de dos distinciones que se pueden establecer en esa voluntad: voluntad antecedente y consecuente, y voluntad de beneplácito y de signo. En un segundo lugar aborda la difícil cuestión de la necesidad y contingencia, tanto en el querer como en las cosas queridas; en tercer lugar la cuestión de la justicia en las cosas creadas, de gran relevancia para la filosofía política, y por último estudiará qué relación debe darse entre la voluntad humana y la divina"[204].

En Dios hay voluntad si ésta se entiende, no como una *potencia* que requiere de un fin extrínseco para su perfeccionamiento, sino como un *acto*, es decir, como amor. La voluntad *antecedente* divina "se refiere a lo que Dios quiere con relación a las criaturas en cuanto que está en Él mismo. La *consecuente* se refiere a lo que Dios quiere teniendo en cuenta la capacidad de la criatura misma"[205]. La voluntad divina de *beneplácito* es voluntad en sentido propio; la de *signo*, en cambio, lo es en sentido metafórico, entendiendo por tal los signos manifestativos de la voluntad (la prohibición, el precepto, el consejo, la operación y la permisión). En suma, en esta cuestión se aborda que "la voluntad de Dios es su esencia, que el objeto principal de la voluntad de Dios es la divina esencia, que Dios quiere a los otros seres queriéndose a sí mismo, que Dios se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad, que la multitud de objetos queridos no se opone a la simplicidad divina, que la voluntad divina se extiende a los bienes singulares, y que Dios quiere también las cosas que no existen"[206].

A la pregunta de si Dios quiere con *necesidad* todo lo que quiere, Tomás responde que Dios se quiere con necesidad a sí mismo, mientras que quiere *libremente* lo distinto de sí, es decir, a las criaturas. Con todo, la creación no es un capricho del omnipotente. Si la creación es libre, la voluntad divina no impone necesidad a lo creado. "La razón que determina la voluntad divina unas veces es una cierta conveniencia, otras una utilidad y otras, una necesidad hipotética; pero con necesidad absoluta sólo se quiere a sí mismo. Por eso nada puede ser causa de la voluntad divina, aunque se pueda asignar una razón"[207]. Por otra parte, la *justicia* divina respecto de la creación no depende en exclusiva de

---

[204] S. Fernández, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 148, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002 p. 7.

[205] S. Fernández, "Introducción", p. 7.

[206] S. Fernández, "Introducción", p. 8.

[207] S. Fernández, "Introducción", p. 11.

su *voluntad*, sino también de su *sabiduría*, sencillamente porque la justicia es una rectitud, y ésta no cabe sin inteligencia, que constituye la verdad de las cosas mismas. Por otro lado, aunque la *voluntad humana* deba conformarse con la divina, pues en ese fin radica su bien, nuestra voluntad no necesariamente se conforma a aquélla.

b) *Los ángeles*. El contenido de los 17 artículos de la cuestión 8 se puede dividir como sigue: los primeros trece versan sobre los *temas* del conocimiento angélico; los cuatro restantes, en cambio, sobre el *método*, es decir, sobre cómo es su modo de conocer.

Temáticamente, como se podrá apreciar, el elenco de cuestiones a conocer por parte del ángel sigue unos parámetros jerárquicos que van de realidades mayores a menores. Así, los cinco primeros artículos se refieren al conocimiento que de Dios tienen los ángeles. El sexto alude al conocer que cada ángel tiene de sí. El séptimo, al conocer que un ángel tiene de otro. Del artículo ocho al doce de cómo conocen los ángeles las realidades materiales y singulares. Dentro de estas segundas, están las realidades futuras, que se estudian en el artículo 12, y los pensamientos humanos, que se tratan en el 13.

Los artículos del 14 a 17 versan sobre el *método* de conocer angélico, y se pueden dividir en dos grupos; uno, en que se expone el carácter distintivo del conocer angélico respecto del humano (a. 14-a. 15); y otro, en el que se estudian los diversos grados de su conocimiento (a. 16-a. 17).

En cuanto al *conocimiento divino* de los ángeles, Tomás de Aquino sostiene en los 5 primeros artículos que los ángeles conocen a Dios por esencia[208]. Por eso, el conocer del ángel ni abarca enteramente ni puede agotar cognoscitivamente la esencia divina[209]. Pero el que Dios se comporte como acto respecto del conocer angélico no es una exigencia natural de dicho conocer de las "sustancias separadas", sino un regalo divino, a saber, "la luz de la gloria"[210]. El conocer del ángel no es como el divino, omniabarcante; además, sólo Dios conoce

---

[208] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 8, a. 1, co. Los ángeles no conocen a Dios en el sentido en que su conocer se transforme en la esencia divina, sino en el sentido de que Dios "se relacione con él mismo (con conocer del ángel) como forma", lo cual significa que, al estar usando aquí el esquema hilemórfico de la composición de materia y forma en lo real sensible, se usa comparativamente para hablar de lo espiritual, y viene a decir que del mismo modo que la forma es acto respecto de la materia, así Dios es acto respecto del conocer del ángel.

[209] En efecto, "lo que se entiende tiene un modo de intelección más perfecto que el modo por el que el entendimiento entiende", y, en consecuencia, "no puede alcanzar el modo perfecto de su conocimiento"; *De veritate,* q. 8, a. 2.

[210] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 8, a. 3, co.

las cosas por simple visión[211]. Con todo, Santo Tomás admite que aquellas cosas creadas que el ángel conoce en la esencia divina las conoce por semejanza, es decir, por asimilación, de modo semejante a como entiende el conocimiento abstractivo humano (cfr. a. 5).

Por lo que respecta al *conocimiento que de sí* tiene un ángel, Tomás indica que para conocerse a sí mismo el ángel no necesita de ningún conocimiento asimilativo o por semejanza, sino que "el entendimiento del ángel, ya que posee su esencia que está presente a sí mismo como acto en el género de los inteligibles, puede entender lo que es inteligible en él, es decir, su propia esencia, no por medio de alguna semejanza sino mediante ella misma" (a. 6). Referido al conocimiento que un ángel tiene de otro, expone que "un ángel conoce a otros por medio de sus semejanzas existentes en su entendimiento, no ciertamente abstraídas o impresas por otro ángel o bien adquiridas por otro modo, sino impresas divinamente por la creación, lo mismo que también conoce las cosas materiales mediante tales semejanzas" (a. 7), conocimiento en el que se centra el artículo siguiente "el ángel no conoce las cosas materiales por medio de su esencia sino mediante las formas existentes en sí mismo", (a. 8), formas que son *innatas*, es decir, creadas en él por Dios y no recibidas de las cosas (a. 9); formas que en los ángeles superiores son más universales que en los inferiores (a. 10), y formas que pese a su universalidad permiten conocer las realidades singulares (a. 11). Por su parte, como unos ángeles ven más que otros la esencia divina, y en ésta están todas las cosas futuras, los ángeles conocen el futuro en la medida de su conocimiento divino (a. 12). Otro tanto ocurre con los pensamientos humanos (a. 13).

En cuanto al *método* de conocer angélico (aa. 14–17), se puede subrayar que Tomás de Aquino lo intenta distinguir del conocimiento abstractivo humano. Para ello, acepta que, si bien la clave de la abstracción humana estriba en que el acto de conocer forma, al conocer, una forma que es pura semejanza de la realidad conocida, en el ángel sucede a la inversa. En efecto, con respecto a Dios, es la forma divina la que se une directamente al conocer del ángel; con respecto a sí, el ángel se conoce por su propia forma; pero con respecto a las demás cosas, el ángel conoce por las formas innatas recibidas de Dios.

En el hombre el objeto conocido en tanto que conocido, es –como se ha indicado– puramente intencional respecto de lo real, teniendo una intencionalidad de semejanza[212]. De ello deriva la suposición tomista de que el conocer angélico

---

[211] "Es imposible que un entendimiento creado, viendo la esencia divina, conozca todas las cosas que pueden ser causadas a partir de ella"; *De veritate,* q. 8, a. 4, co.

[212] Cfr. J. F. Sellés, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, ²2000, cap. I: "Los objetos del entendimiento y de la voluntad".

se lleve a cabo también por *especies*, como en los hombres. La distinción entre las especies angélicas y las humanas vendría a ser que las de los ángeles son *innatas* y más universales, y las de los hombres *adquiridas* y menos universales. Por ello, al suponerlas innatas en los ángeles, sobra el papel abstractivo del entendimiento agente, que se requiere necesariamente para activar el conocer humano partiendo de la abstracción. Por lo demás, debido a que las formas innatas de los ángeles son más o menos universales, estos pueden conocer más o menos cosas simultáneamente (a. 14). A su vez, dado que su conocer es nativo, no requiere del discurso (a. 15). Con todo, el conocer angélico es susceptible de incremento, pero este crecimiento responde a un don divino (cfr. aa. 16 y 17).

En este epígrafe deberíamos aludir a otras cuestiones tales como, por ejemplo, la gracia humana, la justificación o la gracia de Cristo, que Tomás estudia en las últimas cuestiones de esta obra, pero es mejor reservar esa investigación para un contexto más teológico.

9. Breve referencia a la educación

La cuestión 11, *De magistro*, es tradicionalmente un punto de referencia obligado para los profesionales de la pedagogía. La traducción a todos los idiomas modernos de sus cuatro artículos es, sin duda, una prueba fehaciente de este aserto. En ella se pregunta si el ser maestro compete a los hombres o sólo a Dios, si uno puede ser maestro de sí mismo, si uno puede ser enseñado por los ángeles, y si el enseñar es un acto de la vida activa o de la contemplativa.

La *educación* ha contado desde la modernidad hasta nuestros días con multiplicidad de teorías. ¿Cuál es, sin embargo, el criterio tomista distintivo respecto de las demás teorías? Seguramente la siguiente, que por cierto, está bastante encapotado en nuestro tiempo: *los niveles educativos son jerárquicos*, porque responden a distintos niveles de conocimiento. La ética, por ejemplo, es más difícil de conocer que las matemáticas, porque requiere de una instancia cognoscitiva superior a aquélla. Con todo, la educación superior no es la que suele llamarse *integral*, es decir, formar a cada uno en las diversas facetas de la vida o en multitud de disciplinas: deportes, habilidades manuales, idiomas, literatura, historia, ciencias positivas, etc. Lo mejor es acertar a descubrir quién es la persona a la que se educa. Naturalmente esta penetración en la intimidad de cada quién es no sólo difícil, sino lo más difícil de esta vida, porque no hay asunto más arduo que conocerse uno a sí mismo y conocer a los demás como personas irrepetibles.

Es importante reglar los conocimientos objetivos que se van a dar a los educandos en cada periodo de la vida, y de eso se han ocupado y se ocupan de ordi-

nario, y tal vez en demasía, las distintas teorías educativas y los distintos planes de estudios. Sin embargo, la educación nuclear es la que estriba en descubrir el *quién* de la *persona* que se tiene ante sí, e intentar *intuir* cuál es su *ser*. Esto último, sin saber que cada persona es novedosa e irrepetible y que su crecimiento, no en conocimientos o habilidades sino como persona, depende de Dios, es imposible. Por eso en tal enseñanza sólo acierta quien a Dios pregunta por el ser del educando.

10. El libre albedrío o libertad

"Toda raíz de la libertad del modo de conocer depende"[213]. Por lo que a la *libertad* se refiere, Tomás de Aquino tiene a su favor que la vincula tanto a la *inteligencia* como a la *voluntad*. A la primera como a su *raíz*; a la segunda como a su *manifestación*. Añade incluso una tesis excelente: que la libertad no alcanza a esas potencias espirituales si no es merced a los *hábitos* y las *virtudes*, respectivamente. Del tratamiento tomista del libro albedrío en *De veritate* se pueden formular, al menos, las siguientes tesis:

1) *El hombre dispone de libre albedrío*: "en el hombre existe el libre albedrío, de otro modo serían vanos los consejos[214]. La razón de ello estriba en que el hombre es racional. Sin la apertura de ésta potencia a cosas diversas, incluso opuestas entre sí, el destacar o elegir una entre ellas sería imposible. La razón que respalda al libre albedrío no es la llamada razón *teórica*, cuyo objeto es lo *necesario*, sino la *práctica*, cuyo objeto es lo *contingente*[215]. Las cosas operables son las artificiales, no las naturales[216]. Como lo operable denota una marcada referencia al futuro temporal, en consecuencia, el libre albedrío está abierto a él: "nos parece realizar eso que está en nuestro albedrío, que es futuro; de este estilo son las materias del arte"[217]. El libre albedrío se refiere a cosas diversas. Por eso, éstas son medios, no el fin último[218]. No es pues lo propio suyo elegir entre

---

[213] Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 24, a. 2, co.

[214] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 12, co.

[215] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 12, co; q. 15, a. 2, ad3.

[216] "Quamvis liberum arbirium naturalibus causis non subdatur, tamen ad ea quae libero aguntur arbitrio, naturales causae interdum facilitatem vel impedimentum praestant"; *De veritate*, q. 12, a. 3, ad6.

[217] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 12, co.

[218] Con todo, como se dice en esta cuestión, "ultimi finis, scilicet beatitudinis, […] non impedit arbitrii libertatem"; *De veritate*, q. 24, a. 1, ad19.

el bien y el mal. El libre albedrío es tan propio del hombre que parece un asunto que lo distingue del resto de los seres creados sensibles.

2) *El libre albedrío es otro modo de llamar a la voluntad, en cuanto que su acto de elegir sigue al juicio de la razón*. Para Tomás de Aquino la denominación de libre albedrío no designa en rigor ni a un acto ni a un hábito, sino a una *potencia*, que no es la razón, sino esa potencia de la que es propio el acto de elegir[219], es decir, a la *voluntad*. Con todo, de ordinario, el libre albedrío no designa a la voluntad de modo absoluto, sino operativamente, es decir, siempre que ésta sigue con su acto de *elegir* al acto del *juicio* de la razón. Y no a todo juicio de la razón, pues no sigue al juicio teórico, sino al *juicio práctico* o de lo particular elegible[220].

3) "*Querer el mal ni es libertad, ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de la libertad*"[221]. La tesis precedente la debe Tomás de Aquino a San Anselmo de Canterbury y a Boecio: "poder pecar, según Anselmo y Boecio, no pertenece a la libertad de la voluntad; sino que más bien es condición de la voluntad deficiente en cuanto que es de la nada"[222]. Coincide también en esto con Agustín de Hipona, para quien Dios "juzgó que serían mejores sus servidores si libremente le servían"[223], pues, desde luego que, "si Dios no permitiese que el hombre pecase, se quitaría la libertad de albedrío, que no sufre coacción"[224], pero sin libertad no podríamos tampoco amar a Dios, pues un amor que no es libre no es tal.

4) *El libre albedrío humano no puede ser coaccionado*[225]. Para exponer esto, Tomás explica que en el alma humana las facultades orgánicas son coaccionadas al ser inmutado su soporte orgánico. En cambio, las potencias que carecen de órgano no pueden ser coaccionadas sino por su objeto, como sucede con la razón. Ante lo evidente la inteligencia no puede sino asentir. La voluntad sólo puede ser coaccionada por el bien perfecto, último, pues sólo éste constituye la razón definitiva de su felicidad; y a este bien no puede dejar de inclinarse. Aho-

---

219 "Iudicium cui attribuitur libertas, est iudicium electionis, non autem iudicium quo sententiat homo de conclusionibus"; *De veritate*, q. 24, a. 1, ad17; "liberi arbitrii, qui est eligere", q. 24, a. 6, co; "electio […], quae est actus liberi arbitrii"; q. 24, a. 10, ad11.

220 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 16, a. 1, ad15.

221 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 6, co. Pero "quamvis posse peccare non sit pars libertatis arbitrii, consequitur tamen libertatem in natura creata"; q. 24, a. 7, ad4.

222 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 42, q. 2, a. 1, ad3.

223 San Agustín, *De vera religione*, PL 34, 134.

224 Tomás de Aquino, *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2, sc. 2.

225 "Libertas opponitur necessitati"; *De veritate*, q. 22, a. 5, sc. 3; "libertas… opponitur necessitati coactionis, non autem naturalis inclinationis"; rc. 3.

ra bien, tampoco éste la coacciona[226]. En suma, la voluntad no es coaccionada ni por el órgano, pues carece de él, ni por Dios, ni por los demás objetos, que son los distintos bienes mediales en orden al fin último, pues aun siéndole propuesto un bien medial cualquiera, puede elegirlo o no elegirlo, elegir uno u otro.

5) *Se extiende a los actos, los objetos y el modo*. El libre albedrío humano, según Tomás de Aquino, puede disponer de los *actos* y de los *objetos* de las demás potencias humanas, pero no de las mismas potencias. Su cometido es mover a las potencias a su operación propia, tanto a las inorgánicas (inteligencia y voluntad), como a las orgánicas, pero no usar de ellas según se le antoje, porque en ese caso las estropea. Esto es así porque –como se declara en esta cuestión *De veritate*– "la facultad del libre albedrío supone dos cosas: a saber, la naturaleza, y la potencia cognoscitiva"[227], es decir, la libertad no puede pretender otro orden en la naturaleza humana que el que responde a su orden natural, porque ese es previo a la actuación de la libertad. Tampoco puede prescindir del conocer, porque éste también es previo a la libertad, pues sin éste no cabe el ejercicio de la libertad. En consecuencia, la libertad de elección tiene que quedar referida a realidades distintas de las precedentes. Éstas, para Tomás de Aquino, son tres: los *actos*, los *objetos* y el *orden* al fin[228].

6) *El libre albedrío humano ni crece ni mengua*. "La libertad que aumenta y que disminuye es la libertad respecto del pecado y la miseria, pero no la libertad respecto de la coacción"[229], propia del libre albedrío. Con todo, si la libertad puede crecer, aunque no por sí, sino accidentalmente, debido a algo adquirido que dispone al aumento o a la disminución, ¿de qué se trata? Al parecer, se trata de los *hábitos* adquiridos en la inteligencia y de las *virtudes* adquiridas de la voluntad. El hombre es libre y no puede dejar de serlo por mucho que sea instigado por las pasiones, por asuntos externos o por sus propios pecados. Con todo, como la causa de la libertad es la naturaleza intelectiva, la libertad se dará más o menos según que se conozca más o menos. Como se ve, para Tomás de Aquino la libertad sigue al conocer, es decir, es segunda respecto de éste, y no se puede explicar al margen de él. De manera que el peor enemigo que tendrá la libertad humana será, como también sucede en el conocer, la ignorancia.

---

[226] "Bernardus dicit, quod liberum arbitrium potentissimum est sub Deo, sed quod est tali non potest cogi"; *De veritate*, q. 22, a. 5, sc. 2.

[227] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 3, co.

[228] "Ya que la voluntad se llama libre en cuanto que no tiene necesidad, la libertad de la voluntad se considera de tres modos, a saber, en cuanto al acto, en cuanto que puede querer o no querer, en cuanto al objeto, en cuanto que puede querer esto o aquello, incluso sus opuestos, y en cuanto al orden del fin, en cuanto que puede querer el bien o el mal"; *De veritate*, q. 22, a. 6, co.

[229] Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 22, a. 5, ad14.

7) *El libre albedrío humano en esta vida no puede estar naturalmente ni confirmado en el bien, ni obstinado en el mal*. Tomás se pregunta si puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío confirmado *naturalmente* en el bien. Se destaca *naturalmente* para indicar que no se cuenta con una ayuda divina sobrenatural. La respuesta tomista es taxativa: "ninguna criatura existe ni puede existir cuyo libre albedrío esté naturalmente confirmado en el bien"[230]. El motivo es porque el libre albedrío siempre permanece en esta vida con capacidad de cambiar. Por otra parte, se pregunta si el libre albedrío humano de alguna criatura puede estar obstinado, o inmutablemente confirmado, en el mal. La respuesta declara que, mientras vive, el hombre nunca pierde la inclinación natural de su voluntad al bien último, de modo que siempre puede rectificar sus malas elecciones. Por ello, se hace necesario aludir a las relaciones entre el libre albedrío y la gracia.

8) *La gracia confirma al libre albedrío en el bien*. El libre albedrío es una realidad *natural* humana y la gracia divina otra de orden *sobrenatural*. No hay oposición ninguna entre ambas. La gracia no avasalla a la naturaleza, ni el libre albedrío somete a la gracia, porque ni la exige, ni la puede manipular cambiando su índole. Sólo la puede aceptar o rechazar. En este punto hay que tener en cuenta que para Tomás de Aquino "el libre albedrío no sólo se refiere a la gracia como disposición, sino también como complemento"[231], es decir, que no existe ninguna oposición de antecedencia o de continuidad entre ambas realidades. La respuesta a si el libre albedrío humano puede ser confirmado en el bien por algún don de la gracia es afirmativa, porque la gracia puede más que la naturaleza. En rigor, la tesis es que a la libertad de la voluntad no se opone la confirmación de la voluntad en el bien.

9) *Dios tiene libertad de albedrío respecto de todo lo creado*. Según Tomás de Aquino, salvo la propia bondad divina, es decir, a excepción de su propio *ser*, que Dios quiere por *necesidad*, todas las demás criaturas son contingentes para el querer divino. Por tanto, debe tener respecto de ellas libertad de albedrío[232]. Para fundamentar esto, retoma la distinción de Aristóteles entre "voluntad" y "elección". Así, mientras la voluntad es de *fin*, la elección es de *medios*. Con ello se admite que Dios tiene voluntad respecto de sí, mientras que tiene elección respecto de los demás asuntos que no son sino medios, pues tienen como fin a la voluntad divina (al mismo Dios). Por eso se admite que tal voluntad divina puede referirse a unas realidades o a otras según desee, y en este sentido

---

230 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 7, co.

231 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 28, a. 3, ad20.

232 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 25, a. 1.

se afirma que Dios tiene libre albedrío[233]. Se acepta también que, a diferencia del libre albedrío humano, el divino no puede referirse al mal.

11. Fe y razón

La verdad es un tema capital para el filósofo, pero también para el teólogo. Por eso, la verdad es punto de engarce entre ambos. En un representativo texto *De veritate*[234] Tomás de Aquino resume las tesis célebres que autores cristianos tales como San Agustín, San Juan Damasceno, Hugo de San Víctor propusieron sobre la fe. En ese pasaje se afirma que *el sujeto de la fe es la mente o el entendimiento movido por la voluntad y por la gracia divina*, y que consiste en un *hábito*. Distingue, además, la fe de otros hábitos intelectuales[235].

El *principio* en el que radica la fe, había escrito antes Tomás de Aquino, es el *entendimiento*: "creer es un acto del entendimiento"[236]. Una primera observación que debe hacerse es que Tomás, al tratar de la *fe*, no emplea usualmente el término "ratio" como sujeto de ella, sino el de "intellectus"[237]; y es bien conocido que el autor admite una neta distinción *jerárquica* entre ambos: el "intellectus" es superior a la "ratio", porque conoce directamente, sin argumentación racional[238]. ¿Es que acaso la fe no repercute también en la *razón* para Tomás de Aquino? También este extremo es admitido por él[239]. Otras veces, sin embargo,

---

233 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 24, a. 3, co.

234 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2, co.

235 "La fe es un hábito, una virtud que inhiere, perfecciona a la inteligencia; y, más precisamente, al entendimiento especulativo. Es, por tanto, un acto y hábito de la inteligencia y así un tipo de conocimiento. Lo primero que hace Tomás en la *cuestión* que nos ocupa (a. 1) es determinar con precisión el estatuto epistemológico de la fe o del creer, que es el acto de aquel hábito. Allí se lee que la fe es distinta a la luz de los primeros principios, a la ciencia, a la duda y a la opinión"; S. Gelonch / S. Argüello, "Introducción", en Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 14. La fe*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 147, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, p. 12.

236 Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, qla. 2, co.

237 Cfr. Tomás de Aquino, *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 2, co; d. 26, q. 2, a. 4, ad5.

238 "No hay en el hombre una potencia especial por la cual de un modo simple y absoluto y sin discurso obtenga el conocimiento de la verdad; sino que el conocimiento de esta verdad está en él por un cierto *hábito natural* que se llama *entendimiento de los principios*"; *De veritate*, q. 15, a. 1, co.

239 "Actus credentis ex tribus dependet, scilicet, ex intellectu, qui determinatur ad unum; ex voluntate, quae determinat intellectum per suum imperium; et ex ratione, quae inclinat voluntatem"; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 3, co.

no es tan explícito al respecto, sino que emplea el vocablo genérico de "cognitione"[240]. Pero hay algún pasaje en la que no sólo indica que el sujeto de la fe es el *entendimiento*, sino que también concreta que no se trata del *entendimiento* en general, sino del *entendimiento especulativo*[241].

La prueba que da la toma del *objeto* de la fe, que es la *verdad*: "la fe está en la parte cognitiva: lo cual es manifiesto por el hecho de que el objeto propio de la fe es la *verdad*, pero no el bien; aunque en cierto modo tiene complemento en la voluntad"[242]. La fe es, ante todo, un nuevo modo de conocer cuyo objeto propio es la *verdad*, no la *verosimilitud*, y es sabido que la distinción entre el conocer *especulativo* y el *práctico*, según Tomás de Aquino, estriba en que el primero alcanza la *verdad*, mientras que el segundo lo probable. En el *Comentario a las Sentencias* ya había radicado la fe en el *entendimiento*, asunto que le permitió distinguir esta virtud de la caridad y también de la esperanza. Ahora bien, aunque en sentido estricto el sujeto propio de la fe sea el *entendimiento*, y no puede radicar esta virtud en dos potencias distintas, como en aquella obra, en *De veritate* se cuida de no separar la fe del *afecto*, de la *voluntad*[243].

Si el objeto de la fe es la *verdad*, ¿por qué no "mueve" ésta a la fe como al conocimiento *teórico* natural? Porque las verdades que se creen no son *evidentes*. Pero si la fe es un conocimiento *superior* al natural, y no conoce verdades de modo evidente, ello indica que el conocimiento humano más elevado en el presente estado no tiene por objeto conocer de modo *evidente* (en contra de la hipótesis cartesiana de que el conocer preeminente es el que alcanza "ideas claras y distintas"). Lo evidente será objeto de la "ratio", aunque no siempre, pero el conocer más alto humano es el propio del "intellectus". Además, si la verdad evidente fuese exclusivamente el "motor" de la fe, la *voluntad* no entraría en juego. Por eso, según Tomás de Aquino, el entendimiento requiere ser "movido" por la voluntad[244]. Si la verdad conocida no es evidente, el conocer no se puede

---

240 Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2, ad3 y ad10.

241 "Fides est in intellectu *speculativo*… Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur ad imperio voluntatis"; *De veritate*, q. 14, a. 4, co.

242 Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 14, a. 2, ad3.

243 "Actus fidei essentialiter consistit in *cognitione*, et ibi est eius perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex *obiecto*, ut dictum est; sed quantum ad *finem perficitur in affectione*, quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromisi. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto"; *De veritate*, q. 14, a. 2, ad10.

244 "Fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntae… Unde, quanvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui est tamen fidei essentiale". *De veritate*, q. 14, a. 3, ad 10; "illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis. Unde bonum quod movet affectum, se habet in assensu fidei sicut

determinar a lo *uno* por ella, sino por la voluntad. Por otra parte la fe comporta *certeza*, seguridad, pero tal certeza radica en la *voluntad*[245]. La certeza de la fe es debida a la *garantía divina* que permite la adhesión de la voluntad a Dios y que arrastra consigo al conocimiento[246].

La voluntad "mueve" al entendimiento a asentir a las verdades reveladas antes de que la fe, que inhiere en el entendimiento, sea formada por la caridad, pero el acto de fe propio del entendimiento es *perfecto* cuando es informado por la caridad. En caso contrario, se habla, como es sabido, de fe *informe*. Por tanto, para la fe se requiere también necesariamente la moción de la *gracia divina*. La fe, si es perfecta, es informada por la caridad, y ambas son debidas a Dios: "el movimiento de la fe se incluye en el movimiento de la caridad, y en cualquier otro movimiento por el cual la mente se mueve hacia Dios"[247]. El objeto de la fe es la *verdad*, pero no se trata de una verdad *evidente*, pues de lo contrario no se requería ni la "moción" del *querer*, ni el impulso de la *gracia divina*. Se trata, más bien, de una verdad en la que se va profundizando cada vez más, y que mientras perdura la fe, tal verdad no se esclarece enteramente. Ello indica, por una parte, que el conocimiento de la fe es susceptible de crecimiento irrestricto, perfectamente compatible, en consecuencia, con el conocimiento natural.

En suma, el tema de la fe, para Tomás de Aquino, es propio del *entendimiento*; pero también el fin de la voluntad[248]. Por eso, se puede decir que la virtud teológica de la fe tiene lo mismo como *objeto* y como *fin*, a saber, Dios. El objeto de la fe y el fin de la voluntad conviene que se correspondan entre sí. La verdad primera es el objeto de la fe, en lo que consiste el fin de la voluntad, a saber, la felicidad, inasequible a la persona humana que no conoce la verdad y su propia verdad. En algunos pasajes Tomás de Aquino escribe que "creer es *acto*

---

primum movens; id autem cui intellecus assentit, sicut movens motum. Et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio eius ad bonum affectus quam ad proprium obiectun"; *De veritate*, q-14, a. 2, ad13.

245 "Illa quae sunt fidei, certissime cognoscuntur, secundum quod certitudo importat firmitatem adhaesionis: nulli enim credens firmius inhaeret quam his quae per fidem tenet. Non autem cognoscuntur certissime, secundum quod certitudo importat quietationem intellectus in re cognita: quod enim credens assentiat his quae credit, non provenit ex hoc quod eius intellectus sit terminatus ad illa credibilia virtute aliquorum principiorum, sed ex voluntate, quae inclinat intellectum ad hoc quod illis creditis assentiat"; *De veritate*, q. 10, a. 12, rc. 6.

246 "Bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adhaerenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, in quantum sub tali voluntate ipsum captivat"; *De veritate*, q. 14, a. 3, ad8.

247 "Motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum"; *De veritate*, q. 28, a. 4, co.

248 "Licet verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertinens ad affectum"; *De veritate*, q. 14, a. 2, ad6.

del entendimiento, pero que asiente por el imperio de la voluntad"[249]. Sin embargo, cabe preguntar ¿de dónde emana ese *acto* del entendimiento? La respuesta tomista indica que a través de un *hábito*. La fe es un *hábito* del entendimiento, porque la fe es la *perfección* del entendimiento, pues lo que caracteriza a los *hábitos* es la perfección que estos dicen respecto de los principios en los que inhieren. Por otra parte, es tesis peculiar de Tomás de Aquino que los hábitos se conocen a través de los actos que de ellos nacen[250]. Al conocer cómo es el acto, podemos saber también de qué habito nace. Así también ocurre con la fe: "por el acto se da a entender el género, a saber, el *hábito*, el cual se conoce por el acto, y el sujeto, a saber, la mente… De modo que digamos que la fe es un hábito de la mente"[251].

---

[249] "Fides perficit intellectum in ordine ad affectum: *actus* enim fidei est intellectus imperati a voluntate"; *De veritate*, q. 12, a. 1, rc. 4; "cum ergo credere dependet ex intellectu et voluntate… non potest talis *actus* esse perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus"; q. 14, a. 6, co.

[250] Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 2, a. 2, ad2.

[251] "Ex actu autem datur intelligi et genus, scilicet *habitus*, qui per actum cognoscitur, et subiectum, scilicet mens… Ut dicamus quod fides est habitus mentis"; *De veritate*, q. 14, a. 2, co.

TOMÁS DE AQUINO

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

CUESTIÓN 1*
LA VERDAD

Primero, se pregunta qué es la verdad.

Segundo, si la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas.

Tercero, si la verdad se halla solamente en el juicio (el entendimiento que compone y divide).

Cuarto, si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas.

Quinto, si, aparte de la primera, hay alguna otra verdad eterna.

Sexto, si la verdad creada es inmutable.

Séptimo, si la verdad se atribuye a Dios en sentido esencial o personal.

Octavo, si toda verdad procede de la verdad primera.

Noveno, si la verdad se encuentra en los sentidos.

Décimo, si hay alguna cosa falsa.

Undécimo, si en los sentidos se da la falsedad.

Duodécimo, si se da la falsedad en el entendimiento.

---

* Traducción de Jesús García López.

ARTÍCULO 1
Qué es la verdad[1]

Parece que lo verdadero es exactamente lo mismo que el ente.

OBJECIONES

1. Dice San Agustín[2] en los *Soliloquia* que "verdadero es aquello que es". Pero "aquello que es" no es nada distinto del ente. Luego lo verdadero significa exactamente lo mismo que el ente.

2. Se puede replicar a esto que lo verdadero y el ente son ciertamente lo mismo en la realidad [*supposita*], pero difieren conceptualmente [*ratione*]. Mas, por el contrario, el concepto de una cosa cualquiera es lo que se expresa por su definición. Pero "aquello que es" es la definición que da San Agustín de lo verdadero, después de haber rechazado otras definiciones. Luego, como el ente y lo verdadero convienen en ser "aquello que es", parece que sean lo mismo incluso conceptualmente.

3. Las cosas que son conceptualmente diferentes se comportan entre sí de tal suerte que una de ellas puede ser entendida sin la otra; y por eso dice Boecio[3] en *De hebdomadibus* que puede entenderse que existe Dios, aunque el entendimiento prescinda por un momento de la bondad de Él. Pero el ente no puede ser entendido en modo alguno si se prescinde de lo verdadero, pues el ente se entiende precisamente porque es verdadero. Luego lo verdadero y el ente no son conceptualmente distintos.

4. Si lo verdadero no es lo mismo que el ente, tendrá que ser una disposición de él. Pero no puede ser una disposición del ente, porque no es una disposición que lo corrompa totalmente, ya que entonces habría que decir: "es verdadero, luego no es ente", como decimos: "es un hombre muerto, luego no es hombre". Tampoco es una disposición que lo disminuya, pues en ese caso no se podría decir: "es verdadero, luego es", como no decimos "tiene blancos los dientes, luego es blanco". Ni tampoco es una contracción o especificación del ente, porque así no se convertiría con el ente. Luego lo verdadero y el ente son completamente lo mismo.

---

1 *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3; 19, q. 5, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, a. 3.

2 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL 32, 889).

3 Boecio, *De hebdomadibus, Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona* (PL, 64, 1311).

5. Aquellas cosas que tienen idéntica disposición son también idénticas ellas mismas. Ahora bien, lo verdadero y el ente tienen idéntica disposición. Por tanto son idénticos. Pero Aristóteles[4] en su *Metaphysica* dice: "La disposición de una cosa en el ser es la misma que en la verdad". Luego lo verdadero y el ente son completamente lo mismo.

6. Las cosas que no son idénticas difieren de algún modo. Pero lo verdadero y el ente no difieren en modo alguno; porque no difieren por su esencia, ya que el ente es verdadero precisamente por su esencia; ni tampoco por otras diferencias, porque sería necesario que, conviniesen en algún género. Luego son exactamente lo mismo.

7. Si no son completamente lo mismo es necesario que lo verdadero añada algo al ente. Pero lo verdadero no añade nada al ente, pues incluso es más extenso que el ente, como se echa de ver por lo que dice el Filósofo[5] en su *Metaphysica*: "Al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es"; de modo que lo verdadero incluye al ente y al no ente. Luego lo verdadero no añade nada al ente, y así parece que son completamente lo mismo.

EN CONTRA

1. "La tautología es una repetición inútil", pues si lo verdadero fuese lo mismo que el ente, sería una tautología decir "ente verdadero". Pero esto es falso. Luego no son lo mismo.

2. El ente y lo bueno se convierten. Pero lo verdadero no se convierte con lo bueno, pues hay cosas que son verdaderas y no son buenas, como el fornicar. Luego tampoco lo verdadero se convierte con el ente.

3. Dice Boecio[6] en *De hebdomadibus*: "En todas las criaturas difieren el ser y lo que es". Ahora bien, la verdad sigue al ser de las cosas. Por tanto lo verdadero en las criaturas difiere de lo que es. Pero "lo que es" se identifica con el ente. Luego lo verdadero en las criaturas es distinto del ente.

4. Las cosas que se comportan entre sí como lo anterior y lo posterior difieren necesariamente. Pero lo verdadero y el ente se comportan de ese modo, pues, como se dice en el *De causis*[7] "el ser es la primera de las cosas creadas"; y Averroes[8], comentando dicho libro, dice por su parte: "Todas las otras cosas

---

4 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 1, 993 b 30.

5 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 7, 1011 b 25.

6 Boecio, *De hebdomadibus* (PL 64, 1311).

7 Anónimo, *De causis,* prop. 4, n. 37; cfr. Tomás de Aquino, *In de causis,* Ed. Pera, Roma, 1955, lect. 4, n. 93-101.

8 Averroes, *In De causis*, com. 18 (17).

expresan alguna nueva determinación [*per informationem*] por relación al ente", y así son posteriores al ente. Luego lo verdadero y el ente difieren entre sí.

5. Todo lo que se predica de una causa y de los efectos de ella, tiene en la causa mayor unidad que en los efectos, y principalmente si se trata de Dios y las criaturas. Pero en Dios el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno se apropian de este modo: que el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la persona del Padre; lo verdadero, a la persona del Hijo, y lo bueno, a la persona del Espíritu Santo. Las personas divinas, por otra parte, se distinguen no sólo conceptualmente [*ratione*], sino también en la realidad [*re*], y por eso no se predican una de otra. Luego con mayor razón deben diferir en las criaturas aquellos cuatro trascendentales, con una distinción mayor que la meramente conceptual.

SOLUCIÓN

Así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar en último término a algunos principios inmediatamente evidentes para el entendimiento [*per se intellectui nota*], así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas.

Pues bien, aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente, como dice Avicena[9] al comienzo de su *Metaphysica*. Por eso es necesario que todas las otras concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente. Y en esto se apoya Aristóteles[10] para probar en su *Metaphysica* que el ente no puede ser género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente.

Pero esto puede ocurrir de dos maneras. *Primera*, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Sabido es que se dan diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y que con arreglo a estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente alguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de sustancia se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre en los otros géneros supremos.

---

9 Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 6 (fol. 72rb; van Riet, p. 31).

10 Aristóteles, *Metaphysica,* III, 3, 998 b 22 ss.

Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente. Y todavía este modo puede tomarse: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo; bien como siguiendo a cada ente en orden a otro.

Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o absolutamente, dicho modo o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente sino la esencia del mismo ente, con arreglo a la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de cosa que, según Avicena[11] al comienzo de su *Metaphysica*, difiere del ente sólo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de *cosa* expresa la quididad o la esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente considerado es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de *uno*, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso.

Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. *Una*, atendiendo a la distinción de un ente respecto de otro, lo que se expresa con el nombre de *algo*, pues decir algo es como decir "otro que". Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto no está dividido en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido o distinguido de los demás.

Otra manera es atender a la conveniencia de un ente, respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado, por naturaleza, a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es "en cierto modo todas las cosas", como dice Aristóteles[12] en *De anima*.

Pero en el alma hay dos potencias: la cognoscitiva y la apetitiva. Y así la conveniencia del ente respecto del apetito viene expresada por el nombre de *bueno*, pues como dice Aristóteles[13] al comienzo de su *Ethica*: "bueno es lo que todas las cosas apetecen". Mientras que la conveniencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de *verdadero*. Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la especie del color, conoce el color.

Así, pues, la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, y a tal conformi-

---

[11] Avicena, *Metaphysica,* I, c. 6 (fol. 72rb A).

[12] Aristóteles, *De anima,* III, 8, 431 b 21.

[13] Aristóteles, *Ethica Nichomaquea,* I, 1, 1094 a 3.

dad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad.

Con arreglo a esto, pues, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras.

Primera, atendiendo a aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero; y así lo define San Agustín[14] en *Soliloquia*: "verdadero es aquello que es"; y Avicena[15], en su *Metaphysica*: "la verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido"; y algunos otros así: "verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es".

Segunda, atendiendo a aquello que realiza formalmente la razón de verdadero; y así dice Isaac Israeli[16] que "la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento"; y San Anselmo[17], en *De veritate*: "la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir", pues esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles[18] en su *Metaphysica*, que al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es.

Tercera, atendiendo al efecto consiguiente, y así lo define San Hilario[19] cuando dice: "verdadero es lo que manifiesta y declara el ser"; y San Agustín[20], en *De vera religione*, que "la verdad es lo que manifiesta lo que es"; y en otro lugar de la misma obra[21], que "la verdad es aquello con arreglo a lo cual juzgamos de las cosas inferiores".

RESPUESTAS

1. Aquella definición de San Agustín se refiere a lo verdadero en tanto que tiene fundamento en la cosa, pero no en su sentido formal de adecuación de la cosa con respecto al entendimiento. O también se puede contestar que cuando se dice "verdadero es aquello que es" no se toma la palabra "es" en su significado de acto de ser, sino en cuanto significa el juicio del entendimiento [*intellectus componentis*] o la proposición afirmativa, de suerte que el sentido de la expre-

---

14 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL 32, 889).

15 Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 6 (fol. 72rb A).

16 Esta definición no se encuentra en Isaac Israeli. Tal vez el primero en proponerla en forma equivalente es Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 9 (fol. 74ra A).

17 San Anselmo, *De veritate,* c. 11 (PL 158, 479D-480B).

18 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 7, 1011 b 25.

19 San Hilario, *De Trinitate,* V, 3 (PL 10, 131C).

20 San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 151).

21 San Agustín, *De vera religione,* c. 31 (PL 34, 147).

sión "verdadero es aquello que es" sea el siguiente: "verdadero es decir de algo que es lo que es" con lo cual esa definición de San Agustín vendría a coincidir con la definición de Aristóteles antes citada.

2. La segunda objeción queda contestada con lo dicho.

3. Entender una cosa sin otra puede tomarse en dos sentidos: *primero*, que sea entendida una cosa sin entender la otra, y así se comportan aquellas cosas que difieren conceptualmente, que puede una entenderse sin la otra. *Segundo*, que se entienda una cosa entendiendo al mismo tiempo que no existe la otra; y de este modo el ente no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ente no se puede entender sin que se corresponda o adecúe al entendimiento. Pero no es necesario que todo aquél que entiende la razón de ente entienda la razón de verdadero, como tampoco lo es que el que entiende al ente entienda al entendimiento agente, y sin embargo sin el entendimiento agente el hombre nada podría entender.

4. Lo verdadero es una disposición del ente, pero no como añadiendole alguna naturaleza, ni como expresando algún modo especial del ente, sino algo que se encuentra en general en todo ente y que sin embargo no viene expresado por el nombre de ente. Luego no es necesario que sea una disposición que corrompa, o disminuya, o contraiga al ente.

5. La disposición no se toma allí en cuanto pertenece al género de la cualidad, sino en cuanto designa cierto orden. Pues como aquellas cosas que son causas del ser de las otras son entes en máximo grado, y aquéllas que son causa de la verdad de las otras son también máximamente verdaderas, concluye de aquí Aristóteles que es el mismo el orden de una cosa en el ser y en la verdad; o sea, que lo que es máximamente ente es máximamente verdadero. Pero esto no ocurre porque el ente y lo verdadero sean conceptualmente lo mismo, sino porque en la medida en que algo tiene entidad en esa medida está ordenado por naturaleza a adecuarse al entendimiento; y así la razón de verdadero sigue a la razon de ente.

6. El ente y lo verdadero difieren conceptualmente porque algo hay en la razón de verdadero que no está en la razón de ente, pero no porque haya algo en la razón de ente que no esté en la razón de verdadero; y así, ni difieren por la esencia, ni se distinguen entre sí por diferencias opuestas.

7. Lo verdadero no es más extenso que el ente, pues el ente, tomado en cierto sentido, se dice incluso del no ente, en cuanto el no ente es aprehendido por el entendimiento. Por eso dice Aristóteles[22] en su *Metaphysica* que la negación o la privación del ente se dicen ente de algún modo; y Avicena[23] dice también en su

---

[22] Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 2, 1003 b 10.

[23] Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 6 (fol. 72rb A).

Metaphysica que no puede formarse una enunciación si no es del ente, pues todo aquello de lo que se forma una proposición es necesario que sea aprehendido por el entendimiento. Luego todo lo verdadero es de algún modo ente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Cuando se dice ente verdadero no hay tautología [*nugatio*], y esto porque el nombre de verdadero expresa algo que no expresa el nombre de ente; no porque difieran en la realidad.

2. Aunque el fornicar sea malo, sin embargo en la medida en que tiene algo de entidad, está ordenado por naturaleza a conformarse al entendimiento, y así resulta en ello la razón de verdadero. Luego es evidente que ni excede al ente ni es excedido por él.

3. Cuando se dice: "el ser es diverso de lo que es", se distingue el acto de ser de aquello a lo que conviene ese acto. Pero la razón de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser; y por tanto no es concluyente la objeción.

4. Lo verdadero es posterior al ente en la medida en que la razón de verdadero difiere de la razón de ente, según el modo dicho.

5. El argumento en cuestión falla en tres puntos.

Primero, porque si bien las tres divinas personas difieren realmente, sin embargo las apropiaciones de las personas no difieren realmente, sino racionalmente [*ratione*].

Segundo, porque, aunque las personas se distingan realmente entre sí, sin embargo no se distinguen realmente por la esencia; y por eso tampoco lo verdadero que se apropia a la persona del Hijo, se distingue por el ser, que se da del lado de la esencia.

Tercero, porque, aunque el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno tengan mayor unidad en Dios que en las cosas creadas, no es necesario que, puesto que se distinguen en Dios conceptualmente, se distingan realmente en las criaturas. Esto ocurre con aquellas cosas que no exigen por su propia razón el estar identificadas en la realidad, como la sabiduría y el poder [*potentia*], que, estando identificados en Dios, se distinguen realmente en las criaturas; pero el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno exigen por su propia razón el ser realmente idénticos, y por eso, dondequiera que se encuentren, serán idénticos en la realidad, aunque la unidad de ellos en Dios sea más perfecta que la unidad de ellos en las criaturas.

ARTÍCULO 2

Si la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas[24]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo verdadero, en efecto, se convierte con el ente, según hemos dicho[25]. Pero el ente se encuentra de un modo más principal en las cosas que en el alma. Luego también lo verdadero.

2. Las cosas no están en el alma por su esencia, sino por su especie, como dice Aristóteles[26] en *De anima*. Pues si la verdad se encontrara principalmente en el alma, no se trataría de la esencia de la cosa, sino de la semejanza o de la especie de ella, y lo verdadero sería la especie del ente existente fuera del alma. Pero la especie de la cosa existente en el alma no se predica de la cosa que está fuera del alma, ni se convierte con ella, pues convertirse es predicarse recíprocamente. Luego tampoco lo verdadero se convertiría con el ente; lo cual es falso.

3. Todo lo que está en algo sigue a aquello en lo que está. Luego si la verdad está principalmente en el alma, el juicio verdadero seguiría a la estimación del alma, y así volveríamos a caer en el error de los antiguos filósofos que decían que todo lo que alguien opina es verdadero, y dos proposiciones contradictorias serían al mismo tiempo verdaderas; lo cual es absurdo.

4. Si la verdad se encuentra principalmente en el entendimiento, es necesario que en la definición de verdad se ponga algo perteneciente a la intelección de la verdad. Pero San Agustín[27], en *Soliloquia*, reprueba tales definiciones de la verdad, por ejemplo ésta: "es verdadero lo que es tal como se ve", porque en ese caso no sería verdadero lo que no se ve, y esto es manifiestamente falso respecto a las más escondidas piedrecillas que están en las entrañas de la tierra; y también rechaza esta otra: "es verdadero lo que es tal como aparece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo", porque entonces no habría cosa alguna verdadera a no ser que un cognoscente quisiera y pudiera conocerla. Luego lo mismo

---

[24] *In I Sententiarum,* d. 19, q. 5, a. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 1; *In Perihermeneias*, I, lect. 3; *In Metaphysicam*, VI, lect. 4.

[25] *Supra,* a. 1.

[26] Aristóteles, *De anima,* III, 8, 431 b 28-29.

[27] San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL, 32, 888).

cabría decir de cualesquiera otras definiciones en las cuales se incluyera algo perteneciente a la intelección. Luego la verdad no está principalmente en el entendimiento.

EN CONTRA

1. Dice Aristóteles[28] en su *Metaphysica*: "lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la mente".

2. "La verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento". Pero esta adecuación no puede darse sino en el entendimiento. Luego tampoco puede darse la verdad más que en el entendimiento.

SOLUCIÓN

Debe decirse que en aquellos términos que se atribuyen a muchos sujetos con orden de prioridad y posterioridad no es siempre necesario que el sujeto que recibe con prioridad la atribución común sea como la causa de los otros; basta con que sea el primero en el que se encuentra de una manera completa aquella razón común. Así lo sano se predica con prioridad del animal, pues en él se encuentra primeramente la razón perfecta de salud, aunque la medicina se denomine sana en cuanto es productiva de la salud. Por tanto, como lo verdadero se atribuye a muchos sujetos con orden de prioridad y posteridad, es necesario que se atribuya con prioridad a aquél en el que primeramente se encuentra la perfecta razón de verdad.

Pues bien, la compleción o consumación de cualquier movimiento u operación se da en su término. Pero el movimiento de la facultad cognositiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente; en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas; y por eso Aristóteles[29], en *De anima*, establece un cierto círculo en los actos del alma, a saber, que la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida mueve al apetito, y el apetito entonces se dirige hasta la cosa, en la que comenzó el movimiento.

Y como lo bueno, según dijimos en el artículo precedente, dice orden al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al entendimiento; por eso Aristóteles[30] dice en su *Metaphysica* que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera

---

[28] Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 25.

[29] Aristóteles, *De anima,* III, 10, 433 a 14.

[30] Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 25.

sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad.

Pero hay que considerar también que la cosa se compara de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. Pues el entendimiento práctico causa a la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas, y así las cosas lo miden a él. De donde es evidente que las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden a nuestro entendimiento, como dice Aristóteles[31] en su *Metaphysica*; pero a su vez son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todos los artefactos están en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural mide y es medida; pero nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino solamente a las artificiales.

Por eso, la cosa natural, colocada entre dos entendimientos, se dice verdadera en virtud de su adecuación a uno y otro; pues por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto cumple aquello para lo que ha sido destinada por el entendimiento divino, como lo dice San Anselmo[32] en *De veritate*, y San Agustín[33] en *De vera religione* y Avicena en la definición antes citada, o sea: "La verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido". Mas por la adecuación al entendimiento humano la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma; como, por el contrario, se llaman falsas a las cosas que "están naturalmente ordenadas a que se conozca que no son o a ser conocidas como no son", según dice Aristóteles[34] en su *Metaphysica*.

Pues bien, la primera razón de verdad conviene más principalmente a la cosa que la segunda, porque la comparación al entendimiento divino es anterior que la comparación al humano; y por eso, aunque no existiese el entendimiento humano, todavía las cosas se dirían verdaderas en orden al entendimiento divino. Pero si uno y otro entendimiento, lo que es imposible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería la razón de verdad.

RESPUESTAS

1. Como resulta evidente por lo dicho, lo verdadero se dice con prioridad del entendimiento y con posterioridad de la cosa adecuada a él, y en ambos sentidos

---

31 Aristóteles, *Metaphysica,* X, 1, 1053 a 31.

32 San Anselmo, *De veritate,* c. 7 (PL 158, 475B-C)

33 San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 151).

34 Aristóteles, *Metaphysica,* V, 29, 1024 b 21.

se convierte con el ente, pero de distinta manera. Porque lo verdadero dicho de las cosas se convierte con el ente por predicación, ya que todo ente es adecuado al entendimiento divino y puede hacer que el entendimiento humano se adecúe a él, y a la inversa; pero si se toma lo verdadero en cuanto se dice del entendimiento, así se convierte con el ente que está fuera del alma, no por predicación, sino por conveniencia [*consequentiam*], ya que a cualquier entendimiento verdadero debe corresponder algún ente, y a la inversa.

2. Con lo que se responde también a la segunda objeción.

3. Lo que está en algo no sigue a aquello en lo que está más que cuando es causado por los principios de éste; y así, la luz que es causada en el aire por algo extrínseco, o sea por el sol, sigue al movimiento del sol más que al del aire. De igual modo, la verdad que es causada en el alma por las cosas, no sigue a la estimación del entendimiento, sino a la existencia de las cosas; "pues por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la enunciación"[35] y lo mismo el entendimiento.

4. San Agustín habla allí de la visión del entendimiento humano, de la cual no depende la verdad de la cosa. Ciertamente hay muchas cosas que no son conocidas por nuestro entendimiento, pero no hay ninguna que el entendimiento divino no conozca en acto, y el entendimiento humano en potencia, pues el entendimiento agente se define como "el que puede hacer (inteligibles) todas las cosas", y el entendimiento posible como "el que puede hacerse (cognoscitivamente) todas ellas"[36]. Por eso en la definición de la cosa verdadera puede incluirse la visión en acto del entendimiento divino, pero no la visión del entendimiento humano, a no ser en potencia, como resulta evidente por lo dicho.

---

[35] Aristóteles, *Categoriae*, 5, 4 b 8 y 12, 14 b 21.

[36] Aristóteles, *De anima,* III, 5, 430 a 14.

ARTÍCULO 3
Si la verdad se halla solamente en el juicio[37]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo verdadero, en efecto, se dice en virtud de la comparación del ente al entendimiento. Pero la primera operación por la que el entendimiento se compara a la cosa es aquélla por la que forma las quididades de las cosas, concibiendo las definiciones de ellas. Luego lo verdadero se encuentra en esta operación del entendimiento de modo más principal y más propio.

2. Además, "lo verdadero es la adecuación de la cosa y el entendimiento"[38]. Pero así como el entendimiento que compone y divide [*componens et dividens*] puede adecuarse a las cosas, así también el entendimiento que aprehende [*intelligens*] las quididades de ellas. Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que juzga.

EN CONTRA

1. Dice Aristóteles[39] en su *Metaphysica*: "Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente; pero tratándose de la simple aprehensión o de las definiciones, tampoco está en la mente".

2. Además, en *De anima*[40], dice también que la intelección de los indivisibles [*indivisibilium intelligentia*] se refiere a aquellas cosas en las que no está ni lo verdadero ni lo falso.

SOLUCIÓN

Debe decirse que así como lo verdadero se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas, así también se halla más principalmente en el acto del entendimiento que juzga que en el acto del entendimiento que forma las quididades de las cosas.

---

[37] *In I Sententiarum,* d. 19, q. 5, a. 1; a. 9; *Contra Gentes,* I, c. 59; *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 2; *In Perihermeneias*, I, lect. 3; *In De anima,* III, lect. 11; *In Metaphysicam*, VI, lect. 4.

[38] Cfr. Avicena, *Metaphysica*, I, c. 9 (fol. 74ra A5); vid. nota 16.

[39] Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 25.

[40] Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 a 26.

Pues la razón de verdadero consiste en la adecuación del entendimiento y la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas diversas. Luego la razón de verdad comienza a hallarse en el entendimiento cuando el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma, pero que es correspondiente a ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos.

Pero el entendimiento que forma las quididades de las cosas no tiene sino la semejanza de la cosa existente fuera del alma, como le ocurre al sentido en cuanto recibe la especie de la cosa sensible. Mas cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera, en la cosa, y cuando se adecúa a lo que hay en la cosa, se dice que el juicio es verdadero.

El entendimiento juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, y éste es el entendimiento que compone y divide; por lo cual dice el Filósofo[41] en su *Metaphysica* que "la composición y la división están en el entendimiento y no en las cosas". Y por eso la verdad se encuentra con prioridad en la composición y división del entendimiento.

Secundariamente y con posterioridad se dice verdadero el entendimiento que forma las quididades de las cosas o definiciones[42]; pues la definición se dice verdadera o falsa en razón de la composición verdadera o falsa, como cuando se atribuye una definición a lo que no le pertenece, como si se atribuye al triángulo la definición del círculo; o también cuando las partes de una definición no pueden unirse entre sí, como si se da por definición de alguna cosa la de animal insensible, pues esta composición que implica que algún animal es insensible es falsa. De modo que la definición no se dice verdadera o falsa si no es por orden a la composición, como tampoco la cosa se dice verdadera si no es por orden al entendimiento.

Resulta, pues, evidente por todo lo dicho que lo verdadero se dice primeramente de la composición o división del entendimiento; segundo, de las definiciones de las cosas en tanto que en ellas está implicada la composición verdadera o falsa; tercero, de las cosas mismas en tanto que se adecúan al entendimiento divino o están ordenadas por naturaleza a adecuarse al entendimiento humano; cuarto, del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí o de los otros mediante las cosas que dice o que hace.

En cuanto a las voces, éstas reciben la denominación de verdaderas del mismo modo que los contenidos intelectuales que ellas significan.

---

41 Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 29.

42 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica,* V, 29, 1024 b 17.

RESPUESTAS

1. Aunque la formación de la quididad sea la primera operación del entendimiento, sin embargo por ella no tiene el entendimiento alguna otra cosa propia que pueda adecuarse a la realidad, y por eso no se encuentra allí propiamente la verdad.

2. Con lo que se responde también a la segunda objeción.

ARTÍCULO 4

Si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas[43]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Anselmo[44], en efecto, dice en *De veritate* que así como el tiempo se comporta respecto de todas las cosas temporales, así la verdad respecto de todas las cosas verdaderas. Pero el tiempo se comporta respecto a todas las cosas temporales como un solo tiempo. Luego también la verdad se comportará respecto a todas las cosas verdaderas como una sola verdad.

2. Se puede replicar que la verdad se dice de dos maneras: *primera*, en cuanto es lo mismo que la entidad de la cosa, que es como la define San Agustín en *Soliloquia*: "verdadero es aquello que es"[45], y así es necesario que existan muchas verdades, puesto que hay muchas esencias de las cosas. *Segunda*, en cuanto se expresa en el entendimiento, que es como la define San Hilario: "verdadero es lo que declara el ser"[46]; y de este modo, como nada se puede manifestar al entendimiento sino en virtud de la primera verdad divina, todas las verdades son en cierto modo algo uno en mover al entendimiento, como todos los colores son algo uno en mover a la vista, pues la mueven bajo una misma razón, a saber, la de luz.

Mas, por el contrario, el tiempo es uno numéricamente respecto de todas las cosas temporales. Si, pues, la verdad se comporta respecto a las cosas verdade-

---

43 *In I Sententiarum,* d. 19, q. 5, a. 2; a. 8; *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 6.

44 San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 486C).

45 San Agustín, *Soliloquia,* II, 5 (PL 32, 889).

46 San Hilario, *De Trinitate*, V, 3 (PL 10, 131 C).

ras como el tiempo respecto a las cosas temporales, es necesario que la verdad sea numéricamente una respecto de todas las cosas verdaderas; y no es suficiente que todas las verdades sean algo uno en mover o en tener un mismo ejemplar.

3. San Anselmo[47], en *De veritate*, argumenta así: si a muchas cosas verdaderas corresponden muchas verdades, es necesario que varíen las verdades con arreglo a la variación de las cosas verdaderas. Pero las verdades no varían por las variaciones de las cosas verdaderas, ya que, destruidas las cosas verdaderas o rectas, todavía permanece la verdad y la rectitud por las que son verdaderas o rectas. Luego solamente hay una verdad. La menor se prueba porque, destruido lo significado, todavía permanece la rectitud de la significación, pues es recto que se signifique lo que aquel signo significaba; y por la misma razón, destruida cualquier cosa verdadera o recta, permanecen su rectitud o su verdad.

4. En las cosas creadas ninguna verdad se identifica con aquello de lo que es verdad, como la verdad del hombre no es el hombre, ni la verdad de la carne es la carne. Pero cualquier ente creado es verdadero. Luego ningún ente creado es la verdad. Luego toda verdad es algo increado, y hay solamente una verdad.

5. Nada es mayor que la mente humana, exceptuando a Dios, como dice San Agustín[48]. Pero la verdad, como demuestra el mismo San Agustín[49] en *Soliloquia* es mayor que la mente humana. Pues no puede decirse que sea menor, ya que entonces la mente humana juzgaría a la verdad, lo que es falso. No juzga, en efecto, a la verdad, sino con arreglo a la verdad; como el juez no juzga a la ley, sino con arreglo a la ley, como dice el mismo San Agustín[50] en *De vera religione*. Tampoco puede decirse que la verdad sea igual a la mente humana, porque el alma juzga a todas las cosas según la verdad, pero no según ella misma. Luego la verdad sólo es Dios, y así no hay más que una verdad.

6. San Agustín[51] demuestra en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* que la verdad no se percibe con el sentido corporal, razonando así: sólo lo mutable se percibe con el sentido corporal; pero la verdad es inmutable; luego no se percibe con el sentido. Y de modo semejante puede argumentarse: todo lo creado es mutable; pero la verdad no es mutable; luego no es criatura; luego es algo increado; luego solamente hay una verdad.

---

[47] San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 484C).

[48] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 10 (PL 32, 1233); II, 6 (PL 32, 1248); *De Trinitate*, XV, c. 1 (PL 42, 1057).

[49] Mejor: San Agustín, *De libero arbitrio,* II, c. 12 (PL 32, 1059).

[50] San Agustín, *De vera religione,* c. 31 (PL 34, 148).

[51] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 9 (PL 40, 13).

7. En el mismo lugar[52] insiste San Agustín sobre lo mismo, razonando así: "nada hay sensible que no tenga algo parecido a lo falso, de modo que sea indiscernible de eso falso; pues, dejando otros ejemplos, todas las cosas que sentimos mediante el cuerpo, incluso cuando ya no están presentes a los sentidos, las imaginamos como totalmente presentes, bien durante el sueño, bien en un delirio". Pero la verdad no tiene algo parecido a lo falso. Luego no es percibida por el sentido. Y de una manera semejante puede argumentarse: todo lo creado tiene algo parecido a lo falso, en cuanto tiene algún defecto; luego nada creado es la verdad, y así no hay más que una verdad.

EN CONTRA

1. San Agustín[53], en *De vera religione*, dice así: "Como la semejanza es la forma de las cosas semejantes, así la verdad es la forma de las cosas verdaderas". Mas para muchas cosas semejantes hay muchas semejanzas. Luego para muchas cosas verdaderas habrá muchas verdades.

2. Así como toda verdad creada deriva ejemplarmente de la verdad increada y recibe de ella su eficacia, así toda luz inteligible deriva ejemplarmente de la primera luz increada [*luce increata*] y recibe de ella el poder de manifestar. Pero se dice que hay muchas luces inteligibles [*lumina intelligibilia*], como se desprende de lo que dice Dionisio[54]. Luego de modo semejante se ha de conceder que hay muchas verdades.

3. Aunque los colores muevan a la vista por virtud de la luz, sin embargo, absolutamente hablando, son muchos y diferentes, y no puede decirse que sean algo uno, más que en cierto aspecto [*secundum quid*]. Luego, aunque todas las verdades creadas se expresan en el entendimiento por virtud de la primera verdad, no por esto se puede decir que haya una sola verdad, más que en cierto aspecto.

4. Así como la verdad creada no puede manifestarse en el entendimiento sino en virtud de la verdad increada, así ninguna potencia en la criatura puede hacer algo sino en virtud de la potencia increada. Pero en modo alguno decimos que hay una sola potencia de todas las cosas que tienen potencia. Luego de ningún modo debe decirse que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

5. Dios es referido a las cosas según una triple relación causal, a saber: como agente, como ejemplar y como fin; y por cierta apropiación la entidad de las cosas se refiere a Dios como a causa eficiente; la verdad, como a causa ejemplar, y la bondad, como a causa final, aunque, sin impropiedad de lenguaje, cada

---

52 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 9 (PL 40, 13).

53 San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 152).

54 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 13, §3 (PG 3, 301D).

uno de esos trascendentales puede referirse a Dios según esos tres modos de causalidad. Pero no decimos en manera alguna que haya una sola bondad de todas las cosas buenas, ni una sola entidad de todos los entes. Luego tampoco debemos decir que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

6. Aunque haya una sola verdad increada de la que se extraen ejemplarmente [*exemplantur*] todas las verdades creadas, sin embargo no todas se extraen ejemplarmente de aquélla de la misma manera; porque si bien es cierto que la verdad increada se comporta del mismo modo respecto de todas las otras verdades, éstas, en cambio, no se comportan de la misma forma respecto de aquélla, como se dice en el *De causis*[55]: y por eso se extraen ejemplarmente de manera distinta de aquella verdad increada las verdades necesarias y las contingentes. Pero el diverso modo de imitar al ejemplar divino es causa de diversidad en las cosas creadas. Luego también hay muchas verdades creadas.

7. "La verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento"[56]. Pero de las cosas específicamente diversas no puede haber una misma adecuación respecto del entendimiento. Luego, cuando las cosas verdaderas sean específicarnente diversas, no podrá haber una verdad de todas las cosas verdaderas.

8. Dice San Agustín[57] en *De Trinitate*: "Ha de creerse que la naturaleza de la mente humana de tal modo está unida a las cosas inteligibles que todas las cosas que conoce las intuye en cierta luz homogénea con ella". Mas la luz por la que el alma conoce todas las cosas es la verdad. Luego la verdad es homogénea con el alma, y así es necesario que la verdad sea una cosa creada, y por consiguiente en las diversas criaturas habrá diversas verdades.

SOLUCIÓN

Debe decirse que, como es manifiesto por lo dicho anteriormente, en el artículo segundo, la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, como la salud en el animal. En cambio, en las otras cosas se encuentra por relación al entendimiento, como también la salud se atribuye a algunas otras cosas en cuanto son productivas o preservativas de la salud del animal.

Por tanto, en el entendimiento divino está la verdad propia y principalmente; en el entendimiento humano lo está propia y secundariamente; pero en las cosas está de manera impropia y secundaria, pues sólo está en ellas por relación a las otras dos verdades.

---

55 *De causis,* com. 24 (23).

56 Definición de Isaac Israeli, cfr. Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 9 (fol. 74ra).

57 San Agustín, *De Trinitate,* XII, c. 15 (PL 42, 1011).

Pues bien, la verdad del entendimiento divino es solamente una y de ella derivan muchas verdades en el entendimiento humano, "como de una sola cara de hombre resultan muchas imágenes en el espejo", según dice la *Glossa*[58] sobre aquello del salmista: "Se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres"[59]. En cambio, las verdades que están en las cosas son muchas, como también lo son las esencias de las cosas.

La verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento humano es en cierto modo accidental a ellas, pues, suponiendo que el entendimiento humano no existiera ni pudiese existir, todavía las cosas permanecerían en su esencia. Pero la verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento divino pertenece a ellas de manera inseparable, pues no podrían subsistir sin el entendimiento divino que las produce.

Y así la verdad se da antes en la cosa por comparación al entendimiento divino que por comparación al humano, pues al entendimiento divino se compara como a su causa, mientras que al humano se compara en cierto modo como a su efecto, en cuanto que el entendimiento recibe de las cosas la ciencia. Así, pues, una cosa se dice verdadera de un modo más principal en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano.

Por eso, si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual todas las cosas son verdaderas de una manera principal, entonces todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, esto es, por la verdad del entendimiento divino; y en este sentido la toma San Anselmo[60] en *De veritate*. Pero si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual las cosas se dicen verdaderas de una manera secundaria, entonces en las distintas almas se dan muchas verdades respecto de las múltiples cosas verdaderas. Por último, si se trata de la verdad impropiamente dicha según la cual todas las cosas se dicen verdaderas, entonces hay muchas verdades respecto a las múltiples cosas verdaderas, pero respecto de una sola cosa verdadera, sólo hay una verdad.

Como el alimento se denomina sano por la salud que está en el animal y no por alguna forma inherente, así las cosas se denominan verdaderas por la verdad que está en el entendimiento divino o en el humano; pero así como el alimento también se denomina sano por una cualidad suya por la que se dice sano, así también las cosas se denominan verdaderas por alguna forma inherente, o sea por la verdad que está en ellas mismas (y que no es más que la entidad adecuada al entendimiento o que hace que el entendimiento se adecúe a ella).

---

58 *Glossa* de Pedro Lombardo *Super Psalmos,* 11, 2.

59 *Salmo,* 11, 2.

60 San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 484C).

RESPUESTAS

1. El tiempo se compara a las cosas temporales como la medida a las cosas medidas, por lo que es evidente que San Anselmo habla únicamente de aquella verdad que es la medida de todas las cosas verdaderas, y ésta es solamente una, como también el tiempo es uno, según se desprende del segundo argumento. Pero la verdad que está en el entendimiento humano o en las mismas cosas, no se compara a las cosas como la medida extrínseca y común respecto a las cosas medidas, sino que, si se trata de la verdad del entendimiento humano, se compara a las cosas como lo medido a la medida y así es necesario que varíe con la variación de las cosas; y si se trata de la verdad que está en las cosas mismas, se compara a ellas como medida intrínseca, y así también estas medidas deben multiplicarse con arreglo a la multiplicación de las cosas medidas, como también hay dimensiones diversas para los diversos cuerpos.

2. La segunda objeción se concede.

3. La verdad que permanece una vez destruidas las cosas es la verdad del entendimiento divino, y ésta, considerada en absoluto, es numéricamente una; mas la verdad que está en las cosas o en el alma varía con la variación de las cosas.

4. Cuando decimos "ninguna cosa es su verdad", nos referimos a las cosas que tienen ser completo en la naturaleza. En este sentido también decimos "ninguna cosa es su ser", y sin embargo el ser de la cosa es algo creado. Del mismo modo, la verdad de la cosa es algo creado.

5. La verdad con arreglo a la cual juzga el alma a todas las cosas es la verdad primera. Pues así como de la verdad del entendimiento divino derivan en el entendimiento angélico las especies innatas de las cosas con arreglo a las cuales conoce todo; así también de la verdad del entendimiento divino procede ejemplarmente en nuestro entendimiento la verdad de los primeros principios con arreglo a la cual juzgamos de todo. Y como no podemos juzgar por ella sino en tanto que es una semejanza de la primera verdad, por eso decimos que juzgamos de todo con arreglo a la primera verdad.

6. Aquella verdad inmutable es la verdad primera, y ella ni se percibe por los sentidos ni es algo creado.

7. La misma verdad creada no tiene algo parecido a lo falso, aunque cualquier criatura tenga algo parecido a lo falso. Pues una criatura es deficiente en la medida en la que tiene algo parecido a lo falso. Pero la verdad no acompaña a la criatura en tanto que es deficiente, sino en tanto que se aparta de lo defectuoso y se adecúa a la verdad primera.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La semejanza se encuentra propiamente en todos los semejantes, pero la verdad, como es cierta conveniencia entre el entendimiento y la cosa, no se

encuentra propiamente en los dos, sino sólo en el entendimiento. Por eso como sólo hay un entendimiento, a saber, el divino, por comparación con el cual todas las cosas se dicen verdaderas, es necesario que todas las cosas sean verdaderas con arreglo a una sola verdad, aunque haya muchas semejanzas diversas para muchas cosas semejantes.

2. Aunque la luz [*lumen*] inteligible derive ejemplarmente de la luz divina, sin embargo, incluso a las luces inteligibles creadas se las llama propiamente luz; pero la verdad no se aplica propiamente a las cosas derivadas del entendimiento divino como de su ejemplar propio; y por eso no hablamos de una sola luz como hablamos de una sola verdad.

3. Y parecidamente hay que responder a la tercera objeción que se refiere a los colores, porque los colores se dicen propiamente visibles, aunque no se vean sino por la luz [*lucem*].

4 y 5. Y lo mismo a la cuarta, que se refiere a la potencia, y a la quinta, que hace referencia a la entidad.

6. Aunque las cosas imiten desigualmente a la verdad divina, sin embargo no se excluye por esto que las cosas sean verdaderas por una sola verdad y no por muchas, propiamente hablando; porque aquello que se recibe diversamente en las cosas derivadas del ejemplar, cuando está en las cosas no se llama propiamente verdad, pero sí cuando está en el ejemplar.

7. Aunque las cosas que son específicamente diversas no se adecúen, en cuanto a ellas, con una sola adecuación al entendimiento divino, sin embargo, el entendimiento divino, al cual se adecúan todas las cosas, es solamente uno; y, por relación a él, hay una sola adecuación a todas las cosas, si bien no todas se adecúan a él del mismo modo. Y en este sentido la verdad de todas las cosas es solamente una.

8. San Agustín habla allí de la verdad derivada ejemplarmente de la misma mente divina en nuestra mente, como la imagen de la cara resulta en el espejo; y estas verdades que resultan en nuestras almas por derivación de la verdad primera son muchas, como hemos dicho. O se puede responder también que la verdad primera es en cierto modo homogénea con el alma, tomando esta homogeneidad en un sentido lato, según que todas las cosas inteligibles o incorpóreas se dice que pertenecen a un mismo género, al modo como se dice en los *Hechos de los Apóstoles*: "Nosotros somos del mismo género que Él"[61].

---

[61] *Hechos de los apóstoles,* 17, 28.

ARTÍCULO 5

Si, aparte de la primera, hay alguna verdad eterna[62]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Anselmo[63], en efecto, dice en su *Monologium*, hablando de la verdad de los enunciables: "Ya se diga que la verdad tiene principio o fin, ya se entienda que no los tiene, lo cierto es que la verdad no se puede encerrar en ningún principio o fin". Pero de toda verdad o se entiende que tiene principio o fin o se entiende que no los tiene. Luego ninguna verdad se encierra en algún principio o fin. Pero todo lo que es así es eterno. Luego toda verdad es eterna.

2. Todo aquello cuyo ser sigue a la destrucción de su ser es eterno, porque bien se suponga que es, bien se suponga que no es, se sigue que es, y es necesario que en cada momento se suponga de una cosa que es o que no es. Pero a la destrucción de la verdad se sigue que la verdad es, porque si la verdad no es, es verdadero que la verdad no es, y nada puede ser verdadero sino por la verdad. Luego la verdad es eterna.

3. Si la verdad de los enunciables no es eterna, se podrá señalar cuando no se da la verdad de los enunciables. Pero en ese momento será verdadero este enunciable, que "no hay ninguna verdad de los enunciables". Luego habrá alguna verdad de los enunciables, lo que es contrario a lo que se había concedido. Luego no puede decirse que la verdad de los enunciables no es eterna.

4. Aristóteles[64] demuestra en su *Physica* que la materia es eterna (aunque esto sea falso) aduciendo que la materia permanece después de su corrupción y es anterior a su generación, ya que si se corrompe, se corrompe en algo, y si se genera, de algo se genera; y aquello de lo que algo se genera y en lo que algo se corrompe es materia. De modo semejante, si se supone que la verdad se corrompe o se genera, se sigue que ella se da antes de su generación y después de su corrupción, porque si se genera se cambia de no ser en ser, y si se corrompe se cambia de ser en no ser; pero cuando la verdad no se da o no existe es verdadero decir que no existe, lo cual no es posible si no se da la verdad. Luego la verdad es eterna.

---

[62] *In I Sententiarum,* d. 19, q. 5, a. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 10, a. 3; q. 16, a. 7.

[63] San Anselmo, *Monologium*, c. 18 (PL 158, 903).

[64] Aristóteles, *Physica*, I, 9, 192 a 25.

5. Todo aquello cuya inexistencia no puede entenderse es eterno, porque todo lo que puede no ser puede entenderse que no es. Pero la verdad de los enunciables no puede entenderse que no sea, porque el entendimiento no puede entender nada sin que entienda que es verdadero. Luego la verdad de los enunciables es eterna.

6[65]. Lo que es futuro siempre fue futuro y lo que es pasado siempre será pasado. Pero una proposición de futuro es verdadera porque algo es futuro, y una proposición de pasado, porque algo es pasado. Luego la verdad de las proposiciones de futuro siempre ha existido, como la verdad de las proposiciones de pasado siempre existirá; y así no sólo es eterna la verdad primera, sino muchas otras.

7. Dice San Agustín[66] en *De libero arbitrio* que "nada es más eterno que la esencia del círculo o que dos y tres son cinco". Pero éstas son verdades creadas. Luego alguna otra verdad, además de la primera, es eterna.

8. Para la verdad de la enunciación no se requiere que se enuncie algo en acto, sino que es suficiente que se dé aquello sobre lo que puede formarse la enunciación. Pero antes de que existiese el mundo hubo algo, incluso fuera de Dios, sobre lo que pudo formarse una enunciación. Luego antes de que existiese el mundo se dio la verdad de los enunciables. Pero todo lo que se dio antes del mundo es eterno. Luego la verdad de los enunciables es eterna; y así tenemos la misma conclusión que en el argumento anterior. Demostración de la menor: el mundo fue hecho de la nada, esto es, después de la nada. Luego, antes de que el mundo existiese, había no ser. Pero la enunciación verdadera no solamente se forma de aquello que es, sino también de aquello que no es, pues así como se puede enunciar con verdad que lo que es, es, así se puede enunciar igualmente con verdad que lo que no es, no es, como dice Aristóteles[67] en su *Perihermeneias*. Luego antes de que el mundo fuese, hubo base para poder formar una enunciación verdadera.

9. Todo lo que se sabe es verdadero mientras se sabe. Pero Dios supo desde la eternidad todos los enunciables. Luego la verdad de todos los enunciables es desde la eternidad; y así muchas verdades son eternas.

10. Se puede replicar a esto que de ese argumento no se sigue que dichos enunciables sean verdaderos en sí mismos, sino solamente en el entendimiento

---

[65] *N.E.*: La edición latina originariamente seguida por Jesús García López incluía una variante de la sexta objeción, no recogida en la edición Leonina, que es la seguida aquí. Dicha objeción era: 6. San Anselmo argumenta así en su *Monologium* [c. 18]: "Piense quien pueda cuándo empezó o cuándo no fue esta verdad".

[66] San Agustín, *De libero arbitrio,* II, c. 8 (PL 32, 1252).

[67] Aristóteles, *Perihermeneias,* I, 6, 17 a 26.

divino. Mas, por el contrario, es necesario que esos enunciables sean verdaderos en la misma medida en que son sabidos. Pero todas las cosas son sabidas por Dios desde la eternidad no sólo en tanto que están en la mente, sino también en tanto que existen en sus propias naturalezas. Leemos, en efecto, en el *Eclesiástico*[68]: "Todas las cosas son conocidas por Dios Nuestro Señor antes de ser creadas, como también son conocidas todas después de la creación"; y según esto Dios no conoce las cosas de manera distinta después que han sido hechas, a como las conoció antes. Luego desde la eternidad hubo muchas verdades no sólo en el entendimiento divino, sino también en sí mismas.

11. Se dice que algo es, hablando de modo absoluto, cuando llega a su acabamiento. Pero la razón de verdad se acaba o consuma en el entendimiento. Si, pues, en el entendimiento divino hubo desde la eternidad muchas verdades, debe concederse de un modo absoluto que hay muchas verdades eternas.

12. En el *Libro de la Sabiduría*[69] leemos: "La justicia es perpetua e inmortal". Pero la verdad es parte de la justicia, como dice Cicerón[70] en su *Retórica*. Luego es perpetua e inmortal.

13. Los universales son perpetuos e incorruptibles. Pero lo verdadero es máximamente universal, puesto que se convierte con el ente. Luego la verdad es perpetua e incorruptible.

14. A esto se puede replicar que lo universal no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente. Sin embargo, una cosa debe ser denominada preferentemente por lo que le conviene por sí y no por lo que le conviene accidentalmente. Luego si la verdad, hablando esencialmente, es perpetua e incorruptible, pues no se corrompe ni se genera más que accidentalmente, debe concederse de manera absoluta que la verdad universalmente dicha es eterna.

15. Dios es anterior al mundo desde la eternidad. Por lo tanto, la relación de prioridad estuvo en Dios desde la eternidad. Pero cuando hay dos cosas relativas, puesta una, es necesario poner también la otra. Luego también desde la eternidad estuvo en el mundo la posterioridad con respecto a Dios. Por consiguiente, de alguna manera hubo algo desde la eternidad fuera de Dios, a lo cual le compete la verdad; y así se concluye lo mismo que en el argumento anterior.

16. Se puede replicar que esa relación de prioridad y posterioridad no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la razón. Mas, por el contrario, como dice Boecio[71] en *De philosophiae consolatione*, Dios es anterior al mundo por

---

68 *Eclesiástico,* 23, 29.

69 *Sabiduría,* 1, 15.

70 Cicerón, *De inventione rethorica*, II, 53, n. 162.

71 Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 6 (PL 63, 859B).

naturaleza, aun cuando el mundo existiera siempre. Luego aquella relación de prioridad es relación real [*relatio naturae*] y no sólo de razón.

17. La verdad de la significación es la rectitud de la significación. Pero desde la eternidad fue recto que algo fuera significado. Luego la verdad de la significación fue desde la eternidad.

18. Desde la eternidad fue verdadero que el Padre engendró al Hijo y que el Espíritu Santo procedió de ambos. Pero aquí hay pluralidad. Luego desde la eternidad hubo varias verdades.

19. Se puede replicar a esto que esas enunciaciones son verdaderas por una sola verdad; de donde no se sigue que hubo varias verdades desde la eternidad. Mas, por el contrario, la razón por la que el Padre es Padre y engendra al Hijo es distinta de aquélla por la que el Hijo es Hijo y espira al Espíritu Santo. Mas esta enunciación: el Padre engendra al Hijo o el Padre es Padre, es verdadera por la razón de que el Padre es Padre; mientras que ésta otra: el Hijo es engendrado por el Padre, es verdadera por la razón de que el Hijo es Hijo. Luego tales enunciaciones no son verdaderas por una sola verdad.

20. Aunque hombre y risible se conviertan, sin embargo no es la misma la verdad de estas dos proposiciones: "el hombre es hombre" y "el hombre es risible" ya que no es la misma propiedad la que se predica con el nombre de hombre y la que se predica con el nombre de risible; y de igual modo no es la misma propiedad la que importa el nombre de Padre y la que importa el nombre de Hijo. Luego no es la misma la verdad de las susodichas proposiciones

21. Se puede replicar que estas proposiciones no fueron desde la eternidad. Mas por el contrario, siempre que haya un entendimiento que pueda enunciar puede haber enunciación. Pero desde la eternidad hubo el entendimiento divino entendiendo que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo y enunciándolo y diciéndole así, ya que, según San Anselmo[72], lo mismo es para el Sumo Espíritu decir que entender. Luego las predichas enunciaciones fueron desde la eternidad.

EN CONTRA

1. Nada creado es eterno. Pero toda verdad, aparte de la primera, es creada. Luego sólo la verdad primera es eterna.

2. El ente y lo verdadero se convierten. Pero solamente un ente es eterno. Luego sólo una verdad es eterna.

---

[72] San Anselmo, *Monologium,* c. 32 y c. 63 (PL 158, 186B y 209 A).

SOLUCIÓN

Debe decirse que, según hemos visto en el artículo tercero de esta cuestión, la verdad entraña adecuación y conmensuración; y por eso en tanto algo se denomina verdadero en cuanto se denomina conmensurado o medido.

Pero el cuerpo se mide por una medida intrínseca, como la línea, la superficie o la profundidad, y por una medida extrínseca, como lo localizado, por el lugar; el movimiento, por el tiempo, y el paño por la vara.

Y del mismo modo algo puede denominarse verdadero de dos modos: uno, por la verdad inherente; otro, por la verdad extrínseca, y así todas las cosas se denominan verdaderas por la verdad primera. Y como la verdad que está en el entendimiento es medida por las cosas mismas, se sigue que no sólo la verdad de la cosa, sino también la verdad del entendimiento o de la enunciación que significa lo entendido, reciben su denominación de la verdad primera.

Pero en esta adecuación o comnesuración del entendimiento y de la cosa no se requiere que los dos extremos estén en acto.

Pues nuestro entendimiento puede adecuarse a aquellas cosas que serán en el futuro, pero que ahora no son, ya que de lo contrario no sería verdadera esta proposición: "el Anticristo nacerá"; de donde esta proposición se denomina verdadera por la verdad que está solamente en el entendimiento, aun cuando no exista la cosa. Y de manera semejante también el entendimiento divino pudo adecuarse desde la eternidad a aquellas cosas que no fueron desde la eternidad, pero que son hechas en el tiempo; y así aquellas cosas que existen en el tiempo pueden denominarse verdaderas desde la eternidad por la verdad eterna.

Si pues tomamos la verdad en el sentido de la verdad inherente a las verdades creadas y que encontramos, ya en las cosas, ya en el entendimiento creado, entonces la verdad no es eterna, ni la de las cosas, ni la de los enunciables, como quiera que las mismas cosas o los entendimientos, en donde radican esas verdades, no existen desde la eternidad.

Pero si tomamos la verdad propia de las verdades creadas como aquélla por la que todas las cosas se denominan verdaderas cual por una medida extrínseca, que es la verdad primera, así la verdad de todas las cosas, de todos los enunciables y de todos los entendimientos es eterna, y esta eternidad de la verdad es la que investiga San Agustín[73] en *Soliloquia*, y San Anselmo[74] en su *Monologium*. Por eso dice San Anselmo[75] en *De veritate*: "Así puedes entender cómo he demostrado en mi *Monologium*, apoyándome en la verdad de la proposición, que la suprema verdad no tiene principio ni fin".

---

[73] San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 2 y 15 (PL 32, 886 y 898).

[74] San Anselmo, *Monologium,* c. 18 (PL 158, 168B); BAC, t. 1, p. 238.

[75] San Anselmo, *De veritate,* c. 10 (PL 158, 479A); BAC, t. 1, p. 520.

Ahora bien, esta verdad primera no puede ser más que una respecto de todas las cosas.

Pues en nuestro entendimiento la verdad no se diversifica más que de dos maneras: una, por la diversidad de las cosas conocidas, acerca de las cuales tiene diversas concepciones de las cuales se siguen en el alma distintas verdades); otra, por el diverso modo de entender. En efecto, el caminar de Sócrates es una sola cosa, pero el alma que entiende el tiempo componiendo y dividiendo, como dice Aristóteles[76] en *De anima*, entiende de diversa manera el caminar de Sócrates como presente, como pretérito y como futuro, y así forma diversas concepciones en las que se encuentran diversas verdades.

Pero ninguno de estos dos modos de diversidad pueden hallarse en el conocimiento divino. Pues Dios no tiene diversos conocimientos de las diversas cosas, sino que las conoce todas con un solo conocimento, pues conoce por un solo medio, a saber, por su esencia, y "no dirigiendo su conocimiento a cada cosa", como dice Dionisio[77] en *De divinis nominibus*. Del mismo modo, su conocimiento no se concreta a algún tiempo, pues se mide por la eternidad, que abstrae de todo tiempo y contiene de manera eminente todo tiempo.

Luego no hay muchas verdades eternas, sino una sola.

RESPUESTAS

1. Como el mismo San Anselmo[78] expone en *De veritate*, al decir que la verdad de la enunciación no se encierra en ningún principio o fin, "no quiere decir que la enunciación se lleve a cabo sin algún principio, sino que no puede entenderse cuándo se daría aquella enunciación faltándole la verdad", es decir, aquella enunciación de la cual trataba, por la que se expresaba con verdad que algo sería en el futuro. Por donde se echa de ver que él no intentaba probar que la verdad inherente a la cosa creada, o la misma enunciación, fueran sin principio ni fin, sino que no los tenía la verdad primera por la cual, como por una medida extrínseca, se dice verdadera la enunciación.

2. Fuera del alma encontramos dos modos: uno respecto a las cosas mismas, el otro respecto a las privaciones y negaciones de las cosas, y uno y otro no se comportan de la misma manera respecto a la verdad, como tampoco respecto al entendimiento.

Pues la cosa misma, debido a la especie que tiene, se adecúa al entendimiento divino como la cosa artificial se adecúa al arte, y en virtud de esa misma es-

---

[76] Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 b 1.

[77] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* VII, 2 (PG 3, 869B); cfr. Tomás de Aquino, *In de divinis nominibus,* lect. 3, n. 724-726.

[78] San Anselmo, *De veritate,* c. 10 (PL 158, 479A).

pecie está ordenada por naturaleza a hacer que nuestro entendimiento se adecúe a ella, en cuanto produce un conocimiento de sí misma por la semejanza de ella recibida en el alma.

Pero el no ente considerado fuera del alma ni tiene algo por lo que se pueda adecuar al entendimiento divino, ni por lo que se pueda producir un conocimiento de sí mismo en nuestro entendimiento. Por eso, el que se adecúe a algún entendimiento no proviene del mismo no ente, sino del entendimiento que capta la razón de no ente.

La cosa que es algo positivo fuera del alma tiene algo en sí por donde pueda decirse verdadera. Pero esto no ocurre con el no ser de la cosa, sino que todo lo que se atribuye a él se debe al entendimiento. Cuando se dice, pues: "es verdadero que la verdad no es", como la verdad que aquí se expresa es del no ente, no es nada en sí misma, sino sólo en el entendimiento. De donde a la destrucción de la verdad que está en la cosa no se sigue sino el ser de la verdad que está en el entendimiento.

Y así resulta evidente que de esto no puede concluirse sino que la verdad que está en el entendimiento es la verdad eterna, y que además es necesario que esté en un entendimiento eterno; y ésta es la verdad primera. Por tanto, de todo este argumento se desprende que solamente la verdad primera es eterna.

3 y 4. De todo lo cual resultan también evidentes las respuestas a las objeciones tercera y cuarta.

5. No puede entenderse que no exista en absoluto la verdad, pero puede entenderse que no exista ninguna verdad creada, como también puede entenderse que no exista ninguna criatura. El entendimiento puede entender que él no existe y que él no entiende, aunque no entienda sin existir y sin entender; pues no es necesario que todo lo que el entendimiento tiene al entender, lo entienda al entender, porque no siempre vuelve [*reflectitur*] sobre sí mismo. Por tanto no hay inconveniente en que se entienda que no existe la verdad creada, aunque sin ella no se pueda entender.

6. Se responde que lo futuro en cuanto futuro no existe, ni tampoco lo pasado en cuanto pasado. Luego debe decirse de la verdad de lo pasado y de lo futuro lo mismo que se dice de la verdad del no ente. Por eso tampoco puede concluirse de aquí la eternidad de alguna verdad, a no ser de la primera, como hemos dicho.

7. Aquellas palabras de San Agustín hay que entenderlas en el sentido de que dichas verdades son eternas en cuanto están en la mente divina; o también, tomando lo eterno por lo perpetuo.

8. Aunque la enunciación verdadera se forma tanto sobre el ente como sobre el no ente, sin embargo, el ente y el no ente no se comportan del mismo modo

respecto a la verdad, como resulta evidente por lo dicho en la respuesta a la segunda objeción; y de aquí también se sigue la solución a lo que se objeta.

9. Desde la eternidad supo Dios muchos enunciables, pero todos ellos los supo con un solo conocimiento. Luego desde la eternidad no hubo más que una verdad, por la cual el conocimiento divino fue verdadero respecto de muchas cosas futuras en el tiempo.

10. Como es manifiesto por lo dicho, el entendimiento no solamente se adecúa a aquellas cosas que están en acto, sino también a aquéllas que no lo están, principalmente el entendimiento divino para el cual es lo mismo el pasado y el futuro. Por eso, aunque las cosas no hayan existido desde la eternidad en sus propias naturalezas, sin embargo, el entendimiento divino sí que estuvo adecuado, según sus propias naturalezas, a las cosas que habían de existir en el tiempo; y por consiguiente tuvo desde la eternidad un verdadero conocimiento de las cosas incluso en sus propias naturalezas, aunque las verdades de las cosas no existieran desde la eternidad.

11. Si bien la razón de verdad se cumple perfectamente en el entendimiento, no así la razón de cosa. Por eso, aunque se conceda, hablando en absoluto, que la verdad de todas las cosas existió desde la eternidad en cuanto estuvo en el entendimiento divino, no puede concederse, hablando asimismo absolutamente, que las cosas verdaderas existieran desde la eternidad por el hecho de que estuvieron en el entendimiento divino.

12. Lo dicho allí se refiere a la justicia divina; pero si se entiende como referido a la justicia humana, entonces se dice que es perpetua como también se dice que lo son las cosas naturales, en el sentido que decimos que el fuego se mueve siempre hacia arriba por la inclinación de su naturaleza[79], a no ser que sea impedido; y pues la virtud, según Cicerón[80], es "un hábito acomodado a la naturaleza de la razón", por ello, en cuanto depende de su naturaleza, tiene la virtud una inclinación indefectible a su acto, si bien es impedida algunas veces. Por eso se dice también en el *Digesto*[81] que "la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho". Sin embargo, la verdad de la que tratamos ahora tampoco es parte de la justicia, pues la que es tal es la verdad de las confesiones que han de hacerse en un juicio.

13. Esta afirmación: "lo universal es perpetuo e incorruptible" tiene, según Avicena[82], dos sentidos: uno, que es perpetuo e incorruptible por razón de los particulares, que nunca tuvieron comienzo ni tendrán fin, en el supuesto de los

---

79 Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 7, 103 a 29; *Physica*, II, 1, 192 b 36.

80 Cicerón, *De inventione,* II, 53, 159.

81 *Digesto,* I, tit. 1, ley 10.

82 Avicena, *Sufficientia*, I, 3 (fol. 15^{v}).

que admiten la eternidad del mundo; pues la generación, según los filósofos[83], se ordena a salvaguardar la perpetuidad de la especie, que no puede salvarse en los individuos. El otro, que el universal es perpetuo porque no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente al corromperse el individuo.

14. La atribución esencial de una cosa a otra es de dos modos: *uno* positivamente, como al fuego se le atribuye el ir hacia arriba, y según este modo una cosa se denomina con más propiedad por la atribución esencial que por cualquier predicación accidental; pues decimos más propiamente que el fuego va hacia arriba y que es de las cosas que se elevan, que decimos que es de las cosas que van hacia abajo, aunque el fuego accidentalmente vaya algunas veces hacia abajo, como se ve en un hierro incandescente.

Otro negativamente, por razón de alguna remoción, o sea, cuando se niega de una cosa todo aquello que la disposición contraria está ordenada a producir. Por eso, si se presenta accidentalmente alguno de esos efectos de la disposición contraria, esta disposición se predicará absolutamente. Así, por ejemplo, la unidad se atribuye esencialmente a la materia prima, no por la presencia en ella de alguna forma de unidad, sino por remoción de las formas diversificantes. Por eso, cuando se presentan las formas que diversifican a la materia, decimos más propiamente que hay muchas materias que una.

Así ocurre en nuestro caso, pues no decimos que el universal es incorruptible porque tenga alguna forma de incorrupción, sino porque no le pertenecen esencialmente las disposiciones materiales que son las causas de la corrupción en los individuos; por consiguiente, del universal existente en las cosas se dice absolutamente que se corrompe en éste o en aquél.

15. Todos los otros géneros supremos establecen algo, en cuanto tales, en la naturaleza de las cosas (pues la cantidad, por ejemplo, por el hecho mismo de ser cantidad, establece algo); solamente la relación deja de establecer algo en la realidad, por el hecho de ser relación, porque de suyo no expresa algo, sino dirección hacia algo [*ad aliquid*]. De donde se encuentran ciertas relaciones, que nada ponen en la naturaleza de las cosas, sino solamente en la razón; lo cual ocurre de cuatro maneras, como puede colegirse de lo que dicen Aristóteles y Avicena[84].

La *primera* es cuando algo se refiere a sí mismo, como cuando decimos que algo es idéntico a sí mismo[85]; pues si esta relación estableciera algo en la reali-

---

[83] Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b 2; *De generatione animalium*, II, 1, 731 b 18ss.; Avicena, *Metaphysica*, VI, 5 (fol. 94rb); Averroes, *In de anima*, II, com. 34.

[84] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 15, 1021 a 26-36, b 1-4; Avicena, *Metaphysica,* III, c. 10 (fol. 83^{v}).

[85] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 9, 1018 a 9.

dad como añadido a aquello que se dice idéntico, habría que proceder aquí hasta el infinito en las relaciones, pues la relación por la cual alguna cosa se dice idéntica, habría de ser también idéntica a sí misma, y esto en virtud de otra relación, y así hasta el infinito.

La *segunda* es cuando la misma relación se refiere a otra cosa. Pues no puede decirse que la paternidad se refiera a su sujeto por otra relación intermedia, porque también aquella relación intermedia necesitaría otra relación intermedia, y así hasta el infinito. De donde aquella relación que se expresa en la comparación de la paternidad a su sujeto, no es algo en la naturaleza de las cosas, sino sólo en la razón.

La *tercera* es cuando uno de los términos relacionados depende del otro, pero no a la inversa, como la ciencia depende del objeto cognoscible, pero no a la inversa; de donde la relación de la ciencia al objeto es algo en la naturaleza de las cosas, pero no la relación del objeto a la ciencia, sino solamente en la razón.

La *cuarta* es cuando el ente se compara al no ente, como cuando decimos que nosotros somos anteriores a aquellos que han de venir después de nosotros; pues de lo contrario se seguiría que pueden haber infinitas relaciones en una misma cosa, si la generación se prolongara hasta el infinito en el futuro.

Por estos dos últimos casos se echa de ver que aquella relación de prioridad no establece nada en la realidad, sino solamente en el entendimiento, ya porque Dios no depende de las criaturas, ya porque tal prioridad expresa una comparación del ente respecto del no ente. Por eso no se sigue de aquí que exista otra verdad eterna, a no ser en el entendimiento divino, único que es eterno; y ésta es la verdad primera.

16. Aunque Dios sea por naturaleza anterior a todas las cosas creadas, no se sigue, sin embargo, que aquella relación sea relación de naturaleza o real, sino que se entiende por la consideración de la naturaleza de aquello que se dice anterior y de aquello que se dice posterior. Como también el objeto se dice anterior por naturaleza a la ciencia, aunque la relación del objeto a la ciencia no se dé en la naturaleza de las cosas.

17. Cuando se dice: no existiendo la significación es, sin embargo, recto que algo sea significado, esto es verdadero según la ordenación de las cosas en el entendimiento divino, como no existiendo el arca es, sin embargo, recto que el arca tenga una tapadera, según la ordenación del arte en el artífice. Luego tampoco se puede concluir de aquí que sea eterna otra verdad que la primera.

18. La razón de verdadero se funda sobre el ente. Pues bien, aunque en Dios se admitan varias personas o propiedades, con todo no se admite más que un solo ser, pues el ser no se predica en Dios sino esencialmente; y de todos estos enunciables: el Padre es o engendra, el Hijo es o es engendrado, en cuanto se refieren a la cosa, hay solamente una verdad, que es la verdad primera y eterna.

19. Aunque el Padre es Padre por una razón distinta por la que el Hijo es Hijo, ya que la primera es la paternidad y la segunda la filiación, sin embargo la razón por la que el Padre existe es la misma que aquélla por la que existe el Hijo, pues ambos existen por la esencia divina, que es una. Pero la razón de verdad no se funda sobre la razón de paternidad y de filiación en cuanto tales, sino sobre la razón de entidad. Por lo demás, la paternidad y la filiación son una sola esencia, y por tanto hay una sola verdad de ambas.

20. La propiedad que significa el término hombre es distinta por esencia de la que significa el término risible, no son lo mismo por esencia y no tienen un mismo ser, como ocurre con la paternidad y la filiación; y por eso no hay paridad.

21. El entendimiento divino no conoce las cosas diversas sino por un solo conocimiento, incluso aquéllas que tienen en sí mismas diversas verdades. De donde con mayor razón conoce con un solo conocimiento todo aquello que se refiere a las personas. Luego incluso de estas cosas no hay más que una sola verdad.

ARTÍCULO 6

Si la verdad creada es inmutable[86]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Anselmo[87], en efecto, dice en *De veritate*: "Veo que por esta razón se prueba que la verdad permanece inmutable". Pero el argumento se refería a la verdad de la significación, como se colige por lo establecido anteriormente, en el artículo quinto. Luego la verdad de los enunciables es inmutable; y por la misma razón la verdad de la cosa.

2. Si se muda la verdad de la enunciación, este cambio se deberá principalmente a la mutación de la cosa. Pero mudada la cosa, permanece la verdad de la proposición. Luego la verdad de la enunciación es inmutable. Prueba de la me-

---

86 *In I Sententiarum,* d. 19, q. 5, a. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 8.

87 San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 485C).

nor: la verdad, según San Anselmo[88], es cierta rectitud, en cuanto que cumple lo que está establecido en la mente divina. Pero esta proposición: "Sócrates está sentado"[89], está establecida en la mente divina para significar el estar sentado de Sócrates, y significa esto incluso cuando Sócrates no está sentado.

Luego incluso cuando Sócrates no está sentado, permanece la verdad en aquella proposición; y así la verdad de la susodicha proposición no se muda, aunque cambie la cosa.

3. Si la verdad se muda, esto no puede ocurrir sino porque cambian las cosas en las que está la verdad, como tampoco se dice que se mudan las formas, sino en tanto que cambian los sujetos de ellas. Pero la verdad no se muda con la mutación de las cosas verdaderas, porque destruidas las cosas verdaderas todavía permanece la verdad, como demuestran San Agustín[90] y San Anselmo[91]. Luego la verdad es completamente inmutable.

4. La verdad de la cosa es causa de la verdad de la proposición, "pues del hecho de que la cosa es o no es, se dice que la proposición es verdadera o falsa"[92]. Pero la verdad de la cosa es inmutable. Luego también lo será la verdad de la proposición. Prueba de la menor: San Anselmo[93], en *De veritate* demuestra que la verdad de la enunciación permanece inmutable en cuanto cumple lo que está establecido en la mente divina. Pero cada cosa tomada en particular cumple lo que está establecido en la mente divina, como se ha visto. Luego la verdad de cualquier cosa es inmutable.

5. Lo que permanece, una vez hecha cualquier mutación, no se muda nunca; pues en la alteración de los colores no decimos que se muda la superficie, ya que permanece, una vez hecha cualquier mutación de colores. Pero la verdad permanece en la cosa, hecha cualquier mutación de la cosa, porque el ente y lo verdadero se convierten. Luego la verdad de cualquier cosa es inmutable.

6. Donde existe la misma causa existe también el mismo efecto. Pero la misma es la causa de estas tres proposiciones: Sócrates está sentado, Sócrates estará sentado, y Sócrates estuvo sentado, a saber, el estar sentado de Sócrates. Luego la misma es la verdad de todas ellas. Pero si una de esas tres proposiciones es verdadera, es necesario que lo sean siempre las otras dos, pues si alguna vez es verdadero que Sócrates está sentado, siempre fue verdadero y siempre lo será que Sócrates estuvo sentado y que Sócrates estará sentado. Luego la única

---

88 San Anselmo, *De veritate,* c. 7 (PL 158, 475B-C).

89 Cfr. Aristóteles, *Topica*, VIII, 10, 160 b 27; *Metaphysica,* IV, 2, 1004 b 2.

90 San Agustín, *Soliloquia,* I, c. 15 (PL 32, 884).

91 San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 485B).

92 Aristóteles, *Categoriae*, 5, 4 b 8.

93 San Anselmo, *De veritate,* c. 13 (PL 158, 485).

verdad de estas tres proposiciones siempre se comporta de una sola manera, y así es inmutable; y por la misma razón cualquier otra verdad.

EN CONTRA

Mudadas las causas se mudan los efectos. Pero las cosas, que son causa de la verdad de las proposiciones, se mudan efectivamente. Luego también se muda la verdad de las proposiciones.

SOLUCIÓN

Se ha de contestar que de dos maneras se puede decir que una cosa se muda: primera, en cuanto que es sujeto de mutación, y en este sentido decimos que se muda un cuerpo, y así ninguna forma es mudable; por lo cual se dice que "la forma consiste en una esencia invariable"[94]; de donde, como la verdad se expresa por modo de forma, la presente cuestión no se refiere a si la verdad es inmutable de este modo. De otra manera se dice que algo se muda, en cuanto se hace la mutación con arreglo a ella, como decimos que la blancura se muda, porque un cuerpo se altera con arreglo a ella, y así nos preguntamos aquí si la verdad es mudable.

Para entender bien esto se ha de saber que aquello según lo cual se hace la mutación, unas veces se dice que se muda, y otras veces no. Pues cuando es inherente a aquello que se muda, entonces eso según lo cual se hace la mutación también se dice que se muda, como decimos que se mudan la blancura o la cantidad cuando se muda algo según ellas; por el hecho de que las mismas se suceden en el sujeto según esa mutación. Pero cuando aquello según lo cual se dice que algo se muda es extrínseco, entonces no se muda en esa mutación, sino que permanece inmóvil, como no se dice que se muda el lugar cuando algo se muda según el lugar. Por eso en la *Physica*[95] se dice que "el lugar es el primer límite inmóvil del continente", pues por el movimiento local no se dice que hay una sucesión de lugares en el cuerpo localizado, sino más bien una sucesión de cuerpos en un lugar.

Pero respecto de las formas inherentes que decimos que se mudan con la mutación del sujeto, hay dos modos de mutación, pues de manera distinta se dice que se mudan las formas generales que las formas especiales. La forma especial, en efecto, no permanece la misma después de la mutación ni según el ser ni según la noción, como la blancura, hecha la alteración, no permanece en modo alguno; pero la forma general permanece la misma después de la mutación, no ciertamente según el ser, pero sí según la noción, como hecha la mutación de

---

94 *Liber sex principiorum*, I.

95 Aristóteles, *Physica,* IV, 4, 212 a 20-21.

blanco en negro, permanece el color según la noción común de color, pero no la misma especie de color.

Se ha dicho más atrás (a5) que algo se denomina verdadero por la verdad primera como por una medida extrínseca, pero por su verdad inherente como por una medida intrínseca. De donde las cosas creadas varían ciertamente en la participación de la verdad primera; pero la misma verdad primera, según la cual se dicen verdaderas, no cambia en modo alguno y esto es lo que dice San Agustín[96] en *De libero arbitrio*: "Nuestras mentes unas veces ven más y otras veces ven menos de la misma verdad, pero ella, permaneciendo en sí, ni crece ni disminuye". En cambio, si atendemos a la verdad inherente a las cosas, entonces decimos que la verdad se muda en la medida en que algunas cosas se mudan según la verdad.

Por otra parte, como dijimos más atrás (a. 2), la verdad de las criaturas se encuentra en dos sitios: en las cosas mismas y en el entendimiento[97]; ya que la verdad de las acciones se incluye bajo la verdad de las cosas, y la verdad de la enunciación, cabe la verdad del entendimiento, a la que significa. Además, las cosas se dicen verdaderas por su comparación al entendimiento divino y al humano.

Si, pues, se toma la verdad de las cosas según el orden al entendimiento divino, entonces ciertamente se muda la verdad de la cosa mudable en otra verdad, pero no en falsedad, pues la verdad es una forma máximamente general, dado que lo verdadero y el ente se convierten; y por tanto, así como realizada cualquier mutación, la cosa sigue siendo ente, aunque según otra forma, por la que tiene el ser, así sigue siendo verdadera, pero con otra verdad, pues cualquiera que sea la forma o incluso la privación que adquiera por la mutación, se conformará según ella al entendimiento divino, el cual conoce cada cosa como es en cualquier disposición.

Pero si se considera la verdad de la cosa en orden al entendimiento humano, o a la inversa, entonces unas veces se da mutación de verdad en falsedad, y otras veces, de una verdad en otra.

En efecto; la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento; pero cuando de cosas iguales se quitan cantidades iguales, todavía permanecen iguales, aunque con distinta cantidad; y por eso, cuando se mudan de modo semejante el entendimiento y la cosa es necesario que permanezca alguna verdad, pero distinta de la anterior. Como ocurre cuando, estando sentado Sócrates, se entiende que está sentado, y después, cuando no está sentado, se entiende que no lo está.

---

96 San Agustín, *De libero arbitrio,* II, c. 12 (PL 32, 1259).

97 Cfr. San Anselmo, *De veritate*, c. 2 y c. 5 (PL 158, 469-472).

En cambio, cuando de dos cosas iguales se quita algo a una y a otra nada, o se quita a una y a otra cantidades distintas, nace entonces la desigualdad; desigualdad que es, respecto a la falsedad, lo que la igualdad o adecuación respecto de la verdad; y por eso, si partiendo de la adecuación del entendimiento y la cosa, se muda la cosa sin que cambie el entendimiento, o a la inversa, o se mudan una y otro de distinta manera, entonces nace la falsedad y así hay mutación de verdad en falsedad; de este modo: si siendo Sócrates blanco, se entiende que es blanco, hay verdad en el entendimiento; pero si luego se entiende que es negro sin que Sócrates haya dejado de ser blanco, o a la inversa, habiéndose mudado Sócrates en negro, se sigue entendiendo como blanco; o todavía, habiéndose mudado en pálido, se entiende que está enrojecido; en todos estos casos habrá falsedad en el entendimiento.

Y así se ve qué verdad se muda y cuál no se muda.

RESPUESTAS

1. San Anselmo habla de aquella verdad según la cual todas las cosas se dicen verdaderas como por una medida extrínseca.

2. Dado que el entendimiento vuelve sobre sí mismo y se entiende a sí mismo igual que a las demás cosas –según dice Aristóteles[98] en *De anima*–, por eso las cosas pertenecientes al entendimiento, en lo que atañe a la verdad, pueden considerarse de dos maneras:

Una, en cuanto son ciertas cosas, y así la verdad se dice de ellas como se dice de las otras cosas; pues así como una cosa se dice verdadera en cuanto cumple, por su naturaleza, lo que está establecido para ella en la mente divina, así una enunciación se dice verdadera en cuanto conserva la naturaleza que le ha sido fijada en la mente divina, y no puede apartarse de ella en cuanto permanece como tal enunciación.

Otra manera es en cuanto se comparan a las cosas entendidas, y así una enunciación se dice verdadera en la medida en que se adecúa a la realidad; y tal verdad sí se muda, como se ha dicho.

3. La verdad que permanece una vez destruídas las cosas verdaderas es la verdad primera, que no se muda, aun cuando se muden las cosas.

4. Permaneciendo la cosa no puede haber en ella mutación en cuanto a lo que le es esencial, como le es esencial a la enunciación el que signifique aquello para significar lo cual ha sido formada. De donde no se sigue que la verdad de la cosa no sea mudable en modo alguno, sino que es inmutable en cuanto a lo esencial de la cosa, siempre que permanezca dicha cosa –en aquellas cosas, sin

---

98 Aristóteles, *De anima,* III, 5, 430 a 23.

embargo, ocurre alguna mutación por corrupción de la cosa–. Pero en cuanto a los accidentes la mutación puede darse incluso permaneciendo la cosa; y así en cuanto a lo accidental puede darse una mutación de la verdad de la cosa.

5. Hecha cualquier mutación, permanece la verdad, pero no la misma, sino otra, como es evidente por lo dicho.

6. La identidad de la verdad no depende sólo de la identidad de la cosa, sino también de la identidad del entendimiento, como la identidad del efecto depende de la identidad del agente y del paciente. Por eso, aunque sea la misma cosa la que se expresa con aquellas tres proposiciones, sin embargo no es la misma la intelección de ellas, porque en la composición del entendimiento se interfiere el tiempo[99], y por eso según la variación del tiempo se dan diversas intelecciones.

ARTÍCULO 7

Si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o personal[100]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. En efecto, todo aquello que entraña en Dios relación de principio se dice personalmente. Pero la verdad es así, como se desprende de lo que dice San Agustín[101] en *De vera religione*, donde afirma que la verdad divina es "la suma semejanza del principio sin ninguna desemejanza, de donde nazca la falsedad". Luego la verdad se dice de Dios en sentido personal.

2. Así como nadie es semejante a sí mismo, así tampoco es nadie igual a sí mismo. Pero la semejanza en Dios importa distinción de las personas, según dice San Hilario[102], precisamente porque nadie es semejante a sí mismo. Luego la misma razón hay respecto de la igualdad. Pero la verdad es cierta igualdad. Luego importa distinción personal en Dios.

3. Todo lo que en Dios entraña emanación se dice personalmente. Pero la verdad entraña cierta emanación, porque significa la concepción del entendi-

---

99 Cfr. Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 a 31.

100 *Summa Theologiae,* I, q. 39, a. 8.

101 San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 152).

102 San Hilario, *De Trinitate,* III, c. 23 (PL 10, 92B).

miento, lo mismo que el verbo mental. Luego, así como el verbo se dice personalmente, así también la verdad.

EN CONTRA

Hay una sola verdad de las tres divinas personas, como dice San Agustín[103] en *De Trinitate*. Luego es esencial y no personal.

SOLUCIÓN

La verdad en Dios puede tomarse en dos acepciones: una propia, y otra cuasi metafórica.

Si pues se toma la verdad propiamente, entonces implicará la igualdad del entendimiento divino y de la cosa. Y como el entendimiento divino entiende en primer término la cosa que es su esencia y por medio de ella entiende todas las demás cosas, por eso la verdad en Dios implica principalmente la igualdad del entendimiento divino y de la cosa que es su esencia, y secundariamente la igualdad del entendimiento divino respecto a las cosas creadas.

Pero el entendimiento divino y su esencia no se adecúan como lo que mide y lo medido, ya que aquél no es principio de ésta, ni a la inversa, sino que son totalmente idénticos; de donde la verdad que resulta de tal igualdad no entraña ninguna razón de principio, ya se tome por parte de la esencia, ya por parte del entendimiento, que son una y la misma verdad, pues así como en Dios son lo mismo el que entiende y la cosa entendida, así también son lo mismo en Él la verdad de la cosa y la del entendimiento, sin ninguna connotación de principio.

Pero si se toma la verdad del entendimiento divino en cuanto adecuado a las cosas creadas, aun así se tratará de la misma verdad, pues Dios se entiende a Sí por lo mismo por lo que entiende a las demás cosas. Sin embargo, se añadirá en la noción de verdad la razón de principio respecto de las criaturas, a las cuales el entendimiento divino se compara como medida y causa.

Ahora bien, todo nombre que en Dios no entraña razón de principio o procedencia de un principio, o incluso que implica razón de principio respecto de las criaturas, se dice esencialmente de Él. Luego en Dios la verdad se dice en sentido esencial, si se la toma propiamente; aunque también se apropia a la Persona del Hijo, como asimismo el arte y las demás cosas que se refieren al entendimiento.

En sentido metafórico o traslaticio se toma la verdad en Dios, cuando la tomamos según la noción que se realiza en las cosas creadas, en las cuales la verdad se dice según que la cosa creada imita a su principio, o sea, al entendimien-

---

[103] San Agustín, *De Trinitate,* VIII, c. 1 (PL 42, 947-948).

to divino. De donde igualmente se dice de este modo que la verdad en Dios es la suma imitación del principio, la cual conviene al Hijo; y con arreglo a este sentido de verdad, se dice verdad propiamente del Hijo y en sentido personal, y así se expresa San Agustín[104] en *De vera religione*.

RESPUESTAS

1. Con esto es evidente la respuesta a la primera objeción.

2. La igualdad en Dios implica a veces la relación que designa la distinción personal, como cuando decimos que el Padre y el Hijo son iguales, y según esto con el nombre de igualdad se entiende una distinción real. Pero otras veces con el nombre de igualdad no se entiende una distinción real, sino solamente de razón, como cuando decimos que la sabiduría y la bondad divina son iguales. De donde no es necesario que implique una distinción personal; y tal es la distinción que entraña el concepto de verdad, pues se trata de una igualdad del entendimiento y de la esencia.

3. Aunque la verdad sea concebida por el entendimiento, sin embargo con el nombre de verdad no se expresa la razón de concepción, como ocurre con el nombre de verbo, y así no hay paridad.

ARTÍCULO 8
Si toda verdad procede de la verdad primera[105]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En efecto: 'que este hombre fornica' es verdadero; pero ello no deriva de la verdad primera; luego no toda verdad procede de la verdad primera.

2. Mas podría decirse a esto que la verdad del signo o del entendimiento con arreglo a la cual se dice ser verdadero 'que este hombre fornica' sí que procede de Dios, pero no en cuanto a lo que se refiere a la cosa. Sin embargo, aparte de la verdad primera, no se da sólo la verdad del signo o del entendimiento, sino

---

[104] San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 152).

[105] *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1, a. 2; II, d. 37, q. 1, a. 2, ad1 y ad2; *In Metaphysicam,* IV, lect. 2.

también la verdad de la cosa. Si pues la verdad de ese hecho en cuanto entraña la cosa misma no deriva de Dios, la verdad de esa cosa no procederá de Dios; y así se llega a la conclusión buscada, que no toda verdad deriva de Dios.

3. Es correcto razonar así: este hombre fornica, luego es verdad que este hombre fornica; de modo que pasemos desde la verdad de la proposición a la verdad de lo dicho –la cual expresa la verdad de la cosa–. Luego la verdad en cuestión consiste en que este acto se une o compone con este sujeto. Pero la verdad de lo dicho no provendría de la composición de tal acto con tal sujeto si el acto en cuestión no se entendiera como existente bajo aquella deformidad. Luego la verdad de ese hecho no se refiere sólo a la esencia del acto, sino también a su deformidad. Pero el acto considerado bajo esa deformidad de ningún modo proviene de Dios. Luego no toda verdad de la cosa proviene de Dios.

4. Dice San Anselmo[106] que una cosa se dice verdadera en cuanto es como debe ser; y entre los modos como puede decirse que una cosa debe ser expone el siguiente: se dice que una cosa debe ser como es, porque ocurre con la permisión de Dios. Pero la permisión de Dios se extiende incluso a la deformidad de un acto. Luego la verdad de la cosa también debe extenderse hasta esa deformidad. Ahora bien, la deformidad no proviene de Dios en modo alguno. Luego no toda verdad proviene de Dios.

5. Se puede replicar a esto que así como la deformidad o cualquier privación no se llaman entes, hablando de un modo absoluto [*simpliciter*], sino sólo en cierto sentido [*secundum quid*], así tambien puede decirse que no tienen verdad, en sentido absoluto, sino sólo en cierto aspecto, y que esta verdad relativa no procede de Dios. Mas, por el contrario, lo verdadero añade al ente una relación al entendimiento, pero la privación o la deformidad, aunque en sí no sean entes, hablando en absoluto, sí que son absolutamente aprehendidas por el entendimiento. Luego aunque no poseen entidad absoluta, si que tienen absoluta verdad.

Además, todo lo que es según algún aspecto, se reduce a lo que es en sentido absoluto, como esta proposición: "el etíope es blanco en sus dientes" se reduce a esta otra: "los dientes del etíope son blancos en sentido absoluto". Luego si hay alguna verdad que lo sea sólo en algún aspecto y ésta no deriva de Dios, tampoco derivará de Él la verdad absoluta a la que puede reducirse; lo que es absurdo.

6. Lo que no es causa de la causa no es causa del efecto, como Dios no es causa de la deformidad del pecado, porque no es causa del defecto existente en el libre albedrío, del cual procede la deformidad del pecado. Pero así como el ser es la causa de la verdad de las proposiciones afirmativas, así el no ser es la causa de las negativas. Luego no siendo Dios causa de lo que proviene del no

---

[106] San Anselmo, *De veritate,* c. 8 (PL 158, 475D-476A).

ser, como dice San Agustín[107] en *De diversis quaestionibus LXXXIII*, resulta que Dios no es causa de las proposiciones negativas; y así no toda verdad proviene de Dios.

7. Dice San Agustín[108] en *Soliloquia* que "verdadero es lo que es tal como aparece". Pero algún mal es tal como aparece. Luego algún mal es verdadero. Pero ningún mal proviene de Dios; luego no toda verdad proviene de Dios.

8. Se puede replicar a esto que el mal no se conoce por la especie del mal, sino por la especie del bien. Mas por el contrario, la especie del bien sólo puede hacer aparecer al bien. Luego si el mal no se conoce sino por la especie del bien, nunca aparecerá el mal, sino sólo el bien; lo que es falso.

EN CONTRA

1. Comentando aquel texto sagrado que dice: "Nadie puede decir Señor Jesús…"[109], dice San Ambrosio[110]: "Toda verdad, sea quien sea el que la diga, procede del Espíritu Santo".

2. Toda bondad creada procede de la primera bondad increada, que es Dios. Luego por la misma razón toda verdad procede de la primera verdad, que es Dios.

3. La razón de verdad se consuma en el entendimiento. Pero todo entendimiento procede de Dios. Luego toda verdad procede de Dios.

4. Dice San Agustín[111] en *Soliloquia* que "verdadero es aquello que es". Pero todo ser viene de Dios. Luego también toda verdad.

5. Así como lo verdadero se convierte con el ente[112], así también lo uno y viceversa. Pero toda unidad deriva de la primera unidad como dice San Agustín[113] en *De vera religione*. Luego también toda verdad deriva de la primera verdad.

SOLUCIÓN

Se ha de decir que la verdad creada se halla en las cosas y en el entendimiento, como se desprende de todo lo dicho[114]; en el entendimiento ciertamente en

---

107 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 21 (PL 40, 16).

108 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL 32, 888).

109 1 *Corintios*, 12, 3.

110 Pseudo-Ambrosio, *Super I Corintios* XII, 3 (PL 17, 285C).

111 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL 32, 889).

112 Aristóteles *Metaphysica*, IV, 2, 1003 b 22; X, 2, 1054 a 12.

113 San Agustín, *De vera religione,* c. 36 (PL 34, 151).

114 *Supra* a. 2.

tanto que se adecúa a las cosas de que tiene conocimiento, y en las cosas, en cambio, en tanto que imitan al entendimiento divino, que es la medida de ellas como el arte es la medida de las cosas artificiales, y también de otro modo en tanto que están ordenadas por naturaleza a causar una verdadera aprehensión de sí mismas en el entendimiento humano, que es medido por las cosas, como dice Aristóteles[115] en su *Metaphysica*.

Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita el arte del entendimiento divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro entendimiento una verdadera aprehensión de sí misma. Por otra parte, es también por su forma que cada cosa tiene ser. Luego la verdad de las cosas existentes incluye en su noción la entidad de ellas y a ésta añade una relación de adecuación al entendimiento humano o al divino. Pero las negaciones o privaciones que se dan fuera del alma no tienen alguna forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino o causen el conocimiento de ellas en el entendimiento humano, sino que su adecuación al entendimiento depende del solo entendimiento, que aprehende las nociones de ellas.

Y así resulta claro que cuando se dice "verdadera piedra" o "verdadera ceguera", la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade una relación al entendimiento, que está fundada en la misma cosa, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al entendimiento; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que no tiene en la ceguera fundamento alguno, ya que la ceguera no se adecúa al entendimiento por algo positivo que en sí tenga.

Es pues evidente que la verdad existente en las cosas creadas no puede comprender sino la entidad de la cosa y la adecuación de la cosa al entendimiento, o bien la adecuación del entendimiento a las cosas o a las privaciones de las cosas; todo lo cual procede de Dios; porque no sólo la forma misma de la cosa, por la cual ésta se adecúa, proviene de Dios, sino que también procede de Él la misma verdad en cuanto bien del entendimiento; pues, como dice Aristóteles[116] en su *Ethica*, el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de ella, y no hay operación perfecta del entendimiento, sino cuando conoce la verdad, por lo que en esto consiste el bien del entendimiento en cuanto tal. Luego, como todo bien procede de Dios, y también toda forma, es necesario decir de un modo absoluto que toda verdad procede de Dios.

---

[115] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 1, 1053 a 31.

[116] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 25-30.

RESPUESTAS

1. Cuando se arguye así: "toda verdad procede de Dios; que este hombre fornica es verdad; luego…", se cae en la llamada "falacia de accidente", como puede ponerse de relieve por lo dicho en el cuerpo del artículo. Pues cuando decimos: "fornicar es verdadero", no decimos esto como incluyendo el defecto implicado en el acto de la fornicación en la misma noción de verdad; sino que la verdad designa solamente la adecuación de aquello al entendimiento. Por tanto, no se debe concluir: luego "que este hombre fornique proviene de Dios"; sino que la verdad de ello proviene de Dios.

2. Las deformidades y los defectos no tienen verdad como la tienen las otras cosas, según se desprende de lo dicho; y por tanto, aunque la verdad de los defectos proviene de Dios, no puede concluirse de aquí que la deformidad provengan de Dios.

3. Como dice Aristóteles[117] en su *Metaphysica*, la verdad no consiste en la composición que está en las cosas, sino en la composición que hace el alma; y por tanto la verdad no consiste en que este acto con su deformidad inhiera en este sujeto, pues esto pertenece a la dimensión del bien o del mal, sino en que este acto así inherente en este sujeto se adecúa a la aprehensión del alma.

4. Lo bueno, lo debido, lo recto, y todas las cosas semejantes se comportan de manera distinta respecto de la permisión divina que respecto de los otros signos de la divina voluntad. En estos otros signos se refieren tanto a aquello que cae bajo el acto de la voluntad, como al acto mismo de la voluntad. Así cuando Dios preceptúa el honrar a los padres, el mismo honrar a los padres es algo bueno, y el acto de mandarlo también lo es. Pero en la permisión se refieren solamente al acto permisor, y no a aquello que cae bajo la permisión. Luego es bueno que Dios permita una deformidad; pero de esto no se sigue que la misma deformidad tenga alguna rectitud.

5. La verdad que compete a las negaciones y defectos se reduce a la verdad absoluta que está en el entendimiento, la cual procede de Dios; y por tanto la verdad de los defectos procede de Dios, aunque los mismos defectos no provengan de El.

6. El no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas en el sentido de que las produzca en el entendimiento; sino que es la misma alma la que las produce conformándose con el no ente que se da fuera de ella; de donde el no ser que se da fuera del alma no es la causa eficiente de la verdad, sino la causa cuasi ejemplar. Pero la objeción se refería a la causa eficiente.

---

[117] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 29.

7. Aunque el mal no provenga de Dios, sin embargo, el que el mal sea juzgado tal cual es, sí que procede de Dios; de donde la verdad por la cual es verdadero que el mal existe, procede ciertamente de Dios.

8. Aunque el mal no obre en el alma sino por la especie del bien, sin embargo, como es un bien deficiente, el alma forma en sí la noción de defecto, y de este modo concibe la noción del mal, y así el mal es conocido como mal.

ARTÍCULO 9

Si la verdad se encuentra en el sentido[118]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice, en efecto, San Anselmo[119] que "la verdad es la rectitud que sólo la mente puede percibir". Pero el sentido no se incluye en la naturaleza de la mente. Luego la verdad no está en el sentido.

2. San Agustín[120] demuestra en *De diversis quaestionibus LXXXIII* que la verdad del cuerpo no es conocida por los sentidos; y sus razones han sido propuestas más arriba[121]. Luego la verdad no está en el sentido.

EN CONTRA

Dice San Agustín[122] en *De vera religione* que "la verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es". Pero lo que es, se manifiesta no solamente al entendimiento, sino también al sentido. Luego la verdad no solo está en el entendimiento sino también en el sentido.

---

118 *Summa Theologiae,* I, q. 16, a. 2; I, q. 17, a. 2.

119 San Anselmo, *De veritate*, c. 11 (PL 158, 480A).

120 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 9 (PL 40, 13).

121 *Supra,* a. 4, ob6 y ob7.

122 San Agustín, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 151).

SOLUCIÓN

Se ha de decir que la verdad está en el entendimiento y en el sentido aunque no de la misma manera. Pues en el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por él. La verdad, en efecto, sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento en tanto que él vuelve sobre su propio acto; y no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su proporción a la cosa, proporción que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto; y, por su parte, ésta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, a cuya naturaleza le compete el acomodarse a las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en tanto que vuelve sobre sí mismo.

En cambio, la verdad está en el sentido como una consecuencia del acto de éste, o sea, en tanto que el juicio del sentido se refiere a la cosa tal como ella es; pero no está en el sentido como conocida por él, pues aunque el sentido juzga de las cosas con verdad, no conoce empero la verdad por la que juzga; y esto, porque si bien el sentido conoce que él siente, no conoce, sin embargo, su naturaleza, y por consiguiente tampoco conoce la naturaleza de su acto, ni la proporción a la cosa, y así tampoco su verdad.

Y la razón de esto es que aquellas cosas que son las más perfectas de todas en la realidad, como las sustancias intelectuales, retornan sobre su esencia con un retorno completo, pues por el hecho de que conocen algo puesto fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas; pero en cuanto conocen que conocen, ya empiezan a volver sobre sí, porque el acto del conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido, y este retorno se consuma en tanto que conocen sus propias esencias. Por eso se dice en el *De causis*[123] que "todo el que conoce su esencia vuelve sobre ella con un retorno completo".

Ahora bien, aquel sentido que es entre todos el más cercano a la sustancia intelectual comienza ciertamente a volver sobre su esencia, porque no sólo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente; pero su retorno no es completo, porque ningún sentido conoce su esencia. Y la razón de esto la pone Avicena[124] en que el sentido nada conoce sino mediante un órgano corporal, y no es posible que el órgano ocupe un lugar intermedio entre la potencia sensitiva y la misma [esencia].

En cuanto a las potencias naturales no sensitivas de ningún modo vuelven sobre sí mismas, porque no conocen que ellas obran, como el fuego no conoce que él calienta.

---

[123] *De causis*, propositio XV (XIV), n. 124.

[124] Avicena, *De anima*, V, c. 2 (fol. 23va).

Y con esto es fácil responder a las objeciones.

ARTÍCULO 10
Si hay alguna cosa falsa[125]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En efecto, como dice San Agustín[126] en *Soliloquia*, "verdadero es aquello que es". Luego falso será lo que no es. Pero lo que no es no es cosa alguna. Luego ninguna cosa es falsa.

2. Se puede replicar a esto que lo verdadero es una diferencia del ente, y así, de igual modo que lo verdadero es aquello que es, también lo falso. Mas, por el contrario, ninguna diferencia divisiva se convierte con aquello de lo que es diferencia. Pero lo verdadero se convierte con el ente, como se ha dicho[127]. Luego lo verdadero no es diferencia divisiva del ente, para que alguna cosa pueda decirse falsa.

3. "La verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento"[128]. Pero toda cosa es adecuada al entendimiento divino, porque nada puede ser en sí mismo distinto de como el entendimiento divino lo conoce. Luego toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

4. Toda cosa tiene verdad por su forma, pues por esto se dice a un hombre verdadero porque tiene la verdadera forma de hombre. Pero no hay cosa alguna que no tenga alguna forma, ya que todo ser es por la forma. Por tanto, toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

5. Lo verdadero y lo falso se comportan del mismo modo que lo bueno y lo malo. Mas aunque lo malo se encuentra en las cosas, sin embargo no se sustantifica sino en el bien, como dice Dionisio[129] y San Agustín[130]. Luego aunque la

---

125 *In I Sententiarum,* d. 19, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 17, a. 1; *In Perihermeneias*, I, lect. 3; *In Metaphysicam*, V, lect. 22; VI, lect. 4.

126 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 5 (PL 32, 889).

127 *Supra,* a. 1.

128 Cfr., como se ha señalado *supra,* a. 1, co: Avicena, *Metaphysica,* trat. 1, c. 9 (fol. 74ra).

129 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 20 (PG 3, 721A).

falsedad se encuentre en las cosas, no se sustantificará sino en lo verdadero; lo que no parece posible, porque entonces serían lo mismo lo verdadero y lo falso –lo que es absurdo– como también son lo mismo el hombre y lo blanco por el hecho de que la blancura se sustantifica en el hombre.

6. San Agustín[131] en *Soliloquia* arguye así: si alguna cosa se dice falsa, o será porque es semejante o porque es desemejante: "Pero si es por ser desemejante, nada hay que no pueda decirse falso, porque nada hay que no sea desemejante a algún otro; y si es por ser semejante, también es insostenible, pues las cosas son verdaderas porque son semejantes". Luego la falsedad no puede encontrarse de ningún modo en las cosas.

EN CONTRA

1. San Agustín[132] define así lo falso: "es falso lo que está acomodado a la semejanza de una cosa", pero sin alcanzar perfectamente esa semejanza. Mas toda criatura está hecha a semejanza de Dios. Luego como ninguna criatura llega a la perfecta semejanza con Dios por modo de identidad, parece que toda criatura es falsa.

2. Dice San Agustín[133] en *De vera religione*: "Todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad". Pero esto se dice en cuanto todo cuerpo imita a la unidad sin ser unidad. Luego, como cualquier criatura imita, según algún modo de perfección, la perfección divina y sin embargo dista infinitamente de ella, parece que cualquier criatura es falsa.

3. Así como lo verdadero se convierte con el ente, también lo bueno. Mas por el hecho de que lo bueno se convierta con el ente no se impide el que se encuentre alguna cosa mala. Luego tampoco por el hecho de que lo verdadero se convierta con el ente se impedirá el que se encuentre alguna cosa falsa.

4. Dice San Anselmo[134] en *De veritate* que la verdad de la proposición es doble: una "cuando significa lo que tiende a significar"; como esta proposición: "Sócrates está sentado", significa que Sócrates está sentado, bien sea que efectivamente esté sentado, o que no lo esté; otra, cuando significa aquello "para lo que ha sido formada", pues ha sido formada para que signifique que algo es cuando efectivamente es; y es en este sentido en el que se dice propiamente verdadera la enunciación. Luego, por la misma razón, cualquier cosa se dirá verdadera cuando cumple aquello para lo que ha sido hecha, y falsa cuando no

---

130 San Agustín, *Enchiridion*, c. 13 y c. 14 (PL 40, 237-238).

131 San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 8 (PL 32, 891).

132 San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 15 (PL 32, 898).

133 San Agustín, *De vera religione,* c. 34 (PL 34, 150).

134 San Anselmo, *De veritate,* c. 2 (PL 158, 470C).

lo cumple. Pero toda cosa que no alcanza su fin no cumple aquello para lo que ha sido hecha. Luego, como muchas cosas son así, parece que hay muchas cosas falsas.

SOLUCIÓN

Se ha de decir que así como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento, así la falsedad consiste en su desacuerdo.

Ahora bien, la cosa se compara al entendimiento divino y al humano, como se ha dicho más arriba[135]. Al entendimiento divino se compara, en primer lugar, como lo medido a su medida en todo aquello que se dice o se encuentra positivamente en las cosas, porque todo eso proviene del arte del entendimiento divino; en segundo lugar, se compara como lo conocido al cognoscente, y así también las negaciones y defectos se adecúan al entendimiento divino, porque todo eso lo conoce Dios, aunque no lo cause.

Es, pues, evidente que la cosa, de cualquier manera que se halle o cualquiera que sea la forma bajo la que exista, o la privación o el defecto, se adecúa al entendimiento divino. Y así es manifiesto que cualquier cosa es verdadera en comparación al entendimiento divino, como dice San Anselmo[136] en *De veritate*: "así pues, la verdad está en todo lo que es ente, porque todo lo que es ente está en la suma verdad". De donde, por comparación al entendimiento divino ninguna cosa puede ser falsa.

Pero por comparación al entendimiento humano se da algunas veces el desacuerdo de la cosa con el entendimiento, desacuerdo producido de algún modo por la misma cosa. Pues la cosa produce el conocimiento [*notitiam*] de sí misma en el alma por lo que de ella aparece externamente, ya que nuestro conocimiento toma su origen en los sentidos, que tienen por objeto a las cualidades sensibles. Por eso en *De anima*[137] se dice que "los accidentes tienen una gran parte en el conocimiento de la esencia [*quod quid est*]". Por consiguiente cuando en alguna cosa aparecen ciertas cualidades sensibles que dan a conocer una naturaleza que no está bajo ellas, se dice que aquella cosa es falsa. De aquí que diga Aristóteles[138] en su *Metaphysica* que se llaman falsas a aquellas cosas que "están naturalmente dispuestas a que se conozca que no son o como no son", como ocurre con el oro falso, en el que aparecen externamente el color de oro y otros accidentes propios del oro, y sin embargo no tiene interiormente la naturaleza del oro.

---

135 *Supra*, a. 2.

136 San Anselmo, *De veritate*, c. 7 (PL 158, 475B).

137 Aristóteles, *De anima,* I, 1, 402 b 21-22.

138 Aristóteles, *Metaphysica,* V, 29, 1024 b 21-22.

Pero la cosa no es causa de la falsedad en el alma de manera tal que cause dicha falsedad necesariamente, porque la verdad y la falsedad existen principalmente en el juicio del entendimiento, y cuando el entendimiento juzga de las cosas no es pasivo frente a ellas, sino que es más bien en cierto modo activo. De donde la cosa no se dice falsa porque cause siempre una falsa aprehensión de sí misma, sino porque está naturalmente dispuesta a causarla mediante sus apariencias sensibles.

Mas como, según se ha dicho[139], la comparación de la cosa al entendimiento divino es esencial y por ella se dice absolutamente verdadera; mientras que la comparación al entendimiento humano es accidental y por ella no se dice verdadera de un modo absoluto, sino relativo y en potencia; por eso absolutamente hablando toda cosa es verdadera y ninguna falsa; pero relativamente, o sea, en orden a nuestro entendimiento, algunas cosas se dicen falsas. Y según esto hay que responder a los argumentos aducidos en pro y en contra.

RESPUESTAS

1. Esa definición "verdadero es aquello que es" no expresa perfectamente la razón de verdad, sino sólo de un modo material, a no ser que con esa expresión "lo que es" se dé a entender la afirmación de la proposición, o sea, que se diga que es verdadero aquello que se dice o se entiende que es como es en la realidad; y así también lo falso se dice aquello que no es, o sea, aquello que no es tal como se dice o se entiende; y esto puede encontrarse en la realidad.

2. Lo verdadero, propiamente hablando, no puede ser diferencia del ente; pues el ente no tiene diferencia alguna, como prueba Aristóteles[140] en su *Metaphysica*; pero lo verdadero se compara al ente como si fuera diferencia de él, como también lo bueno, a saber, en cuanto expresan algo acerca del ente que el nombre de ente no expresa, y en este sentido la noción de ente está indeterminada respecto a la noción de verdadero; y así la noción de verdadero se compara a la noción de ente en cierto modo como la diferencia se compara al género.

3. A la tercera objeción se contesta concediéndola, pues se refiere a la cosa en orden al entendimiento divino.

4. Aunque toda cosa tiene forma, no toda cosa tiene aquella forma que se manifiesta exteriormente por sus cualidades sensibles, y en este sentido se dice falsa en cuanto está naturalmente dispuesta a producir una falsa estimación de sí misma.

5. Algo existente fuera del alma puede llamarse falso, como se desprende de lo dicho en el cuerpo del artículo, porque está naturalmente dispuesto a causar

---

139 *Supra*, a. 4.

140 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 3, 998 b 22.

una falsa estimación de sí, pues lo que nada es no está naturalmente dispuesto a causar ninguna estimación porque no mueve a la facultad cognoscitiva; de donde es necesario que aquello que se dice falso sea algún ente. Luego como todo ente en cuanto tal es verdadero, es necesario que la falsedad que existe en las cosas se funde sobre alguna verdad; y por eso dice San Agustín[141] en *Soliloquia* que "el actor que representa a las verdaderas personas en el teatro no sería falso <Héctor> si no fuera verdadero actor; e igualmente un caballo pintado no sería un caballo falso si no fuera una verdadera pintura". Pero de esto no se sigue que los contradictorios sean verdaderos, porque la afirmación y la negación en cuanto expresan lo verdadero y lo falso no se refieren a lo mismo.

6. Una cosa se dice falsa en tanto que está naturalmente ordenada a engañar; y cuando digo "engañar" significo cierta acción que induce a un defecto. Pero nada está naturalmente ordenado a obrar si no en cuanto es ente, mientras que todo defecto es un no ente. Además, toda cosa en tanto que es ente tiene la semejanza de lo verdadero, pero en tanto que es no ente se aparta de esta semejanza. Por ello, esto que llamo "engañar", en todo lo que entraña de acción, toma su origen de dicha semejanza, pero en todo lo que entraña de defecto, en lo que consiste formalmente la razón de falsedad, surge de la desemejanza; y por eso dice San Agustín[142] en *De vera religione*, que la falsedad nace de la desemejanza.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. El alma no está naturalmente ordenada a ser engañada por cualquier semejanza sino por una semejanza grande, en la que no se puede descubrir fácilmente la desemejanza; y de aquí que por una semejanza mayor o menor pueda engañarse el alma según que tenga más o menos perspicacia para descubrir la desemejanza. Sin embargo, tampoco se debe decir en absoluto que alguna cosa es falsa porque induce a alguien al error, sino porque está naturalmente ordenada a engañar a muchos o a los entendidos. Las criaturas ciertamente, aunque lleven en sí mismas alguna semejanza de Dios, con todo comportan una máxima desemejanza, para que no acontezca, a no ser por suma ignorancia, que la mente se engañe con aquella semejanza. Luego por las susodichas semejanza y desmejanza de las criaturas respecto de Dios, no se sigue que todas las criaturas deban decirse falsas.

2. Algunos pensaron que Dios es cuerpo, y como Dios es la unidad por la que todas las cosas son algo uno, pensaron en consecuencia que el cuerpo es la misma unidad, por la misma semejanza de la unidad. Según esto, se dice al

---

141 San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 10 (PL 32, 893).

142 San Agustín, *De vera religione*, c. 36 (PL 34, 152).

cuerpo falsa unidad en cuanto indujo o puede inducir a algunos al error de creer que el cuerpo es la unidad.

3. La perfección es doble, a saber, primera y segunda. La perfección primera es la forma de cada cosa por la cual tiene ser, y por eso ninguna cosa está privada de esta perfección mientras perdura. La perfección segunda es la operación, que es el fin de la cosa o aquello por lo que alcanza el fin, y de esta perfección está privada a veces la cosa. Pues bien, de la primera perfección resulta en la cosa la razón de verdadero, pues por el hecho de que la cosa tiene forma, imita el arte del entendimiento divino y causa en el alma el conocimiento de ella misma; pero de la segunda perfección resulta en la cosa la razón de bondad, que proviene del fin. Y por eso lo malo se encuentra absolutamente en las cosas, pero no lo falso.

4. Según Aristóteles[143] en su *Ethica* la verdad es el bien del entendimiento, pues la operación del entendimiento es perfecta en tanto que su concepción es verdadera; y como la enunciación es el signo de lo entendido, por eso la verdad es su mismo fin. Pero no ocurre así con las demás cosas, y por ello no es lo mismo.

ARTÍCULO 11
Si en los sentidos se da la falsedad[144]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice, en efecto, Aristóteles[145] en *De anima* que "el entendimiento siempre es recto". Pero el entendimiento es la parte superior del hombre. Luego también las otras partes del hombre secundarán esta rectitud, como ocurre en el mundo astronómico [*mundo maiori*], donde los cuerpos inferiores están ordenados por el movimiento de los superiores. Luego también el sentido, que es la parte inferior del alma, será siempre recto; y así no habrá falsedad en él.

---

143 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 27.

144 *Summa Theologiae,* I, q. 17, a. 2; q. 85, a. 6; *In de anima*, III, lect. 6; *In Metaphysicam*, IV, lect. 12.

145 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 a 26.

2. Dice San Agustín[146] en *De vera religione* que "los mismos ojos no nos engañan, pues no pueden dar a conocer otra cosa que su propia afección. Y si todos los sentidos del cuerpo dan a conocer su afección tal y como es, ignoro qué más debemos exigirles". Luego en los sentidos no hay falsedad.

3. Dice San Anselmo[147] en *De veritate*: "A mí no me parece que la verdad o la falsedad esté en los sentidos, sino en la opinión"; lo que confirma la misma tesis.

EN CONTRA

1. El mismo San Anselmo[148] dice: "Ciertamente que en nuestros sentidos está la verdad, pero no siempre, pues, las cosas nos engañan a veces".

2. Según San Agustín[149] en *Soliloquia*, "suele llamarse falso a lo que se aparta mucho de lo verosímil, aunque tenga alguna imitación de lo verdadero". Pero el sentido tiene cierta semejanza de algunas cosas que no son así en la realidad, como ocurre a veces cuando alguien a quien se le oprime el ojo ve dos cosas en vez de una. Luego en el sentido hay falsedad.

3. Se puede replicar a esto que los sentidos no se engañan acerca de los sensibles propios, sino acerca de los comunes. Mas, por el contrario, cuando algo es aprehendido de modo diferente a como es hay una aprehensión falsa. Pero cuando un cuerpo blanco se ve verde a través de un vidrio, el sentido lo aprehende de modo diferente a como es, pues lo aprehende como verde, y juzga así de él, a no ser que intervenga un juicio superior por el que se manifieste la falsedad. Luego el sentido se engaña incluso acerca de los sensibles propios.

SOLUCIÓN

Se ha de decir que nuestro conocimiento, que torna su origen en las cosas, procede de este modo, que primero comienza en el sentido y después se acaba o culmina en el entendimiento. De suerte que el sentido se encuentra colocado entre el entendimiento y las cosas; y así, comparado con las cosas, son como un entendimiento, y comparado con el entendimiento, es como cierta cosa. Por tanto, en el sentido se dice que hay verdad o falsedad de dos maneras.

Primera, según el orden del sentido al entendimiento, y así se dice que el sentido es falso o verdadero como lo son las cosas, o sea, en cuanto causan en el entendimiento una estimación falsa o verdadera.

---

146 San Agustín, *De vera religione*, c. 33 (PL 34, 149).

147 San Anselmo, *De veritate*, c. 6 (PL 158, 473D).

148 San Anselmo, *De veritate*, c. 6 (PL 158, 473C).

149 San Agustín, *Soliloquia,* II, c. 15 (PL 32, 898).

Segunda, con arreglo al orden del sentido a las cosas; y así se dice que hay verdad o falsedad en el sentido como las hay en el entendimiento, o sea, en cuanto juzga ser lo que es o lo que no es.

Si pues hablamos del sentido de la primera manera, entonces unas veces hay falsedad en el y otras veces no; pues el sentido es cierta cosa en sí mismos, pero es también indicativo de otra cosa.

Por eso, si se compara al entendimiento en cuanto es cierta cosa, de ningún modo hay falsedad en el sentido comparado con el entendimiento; porque con arreglo a como están dispuestos así manifiesta su disposición al entendimiento y por eso dice San Agustín en el texto citado (en la segunda objeción) que "los sentidos no pueden dar a conocer en el alma algo distinto de su propia afección".

En cambio, si se compara al entendimiento en cuanto es representativo de otra cosa, como quiera que a veces la representa de modo distinto a como es, entonces se dice que el sentido es falso, pues está naturalmente ordenado a causar una falsa estimación en el entendimiento, aunque no la cause necesariamente, como se ha dicho de las cosas[150]; porque el entendimiento, del mismo modo que juzga de las cosas, juzga de lo que le ofrecen los sentidos. Así, pues, el sentido, comparado al entendimiento, siempre causa en éste una estimación verdadera de su propia disposición, pero no de la disposición de las cosas.

Mas si hablamos del sentido en cuanto se compara a las cosas, entonces hay en el verdad o falsedad de modo semejante a como las hay en el entendimiento. En el entendimiento la verdad y la falsedad se encuentran primera y principalmente en el juicio que compone o divide, mientras que en la simple aprehensión no se hallan sino por relación al juicio que resulta de esa simple aprehensión. De donde también en el sentido se dará propiamente la verdad y la falsedad en tanto que juzga de los objetos sensibles; pero en cuanto aprehende lo sensible no hay propiamente allí verdad o falsedad, a no ser por relación al juicio que resulta de esa aprehensión, o sea, en cuanto de tal aprehensión resulta naturalmente tal o cual juicio.

Ahora bien, acerca de ciertos objetos el juicio del sentido es natural, como ocurre en los sensibles propios; mientras que acerca de otros el juicio se verifica por cierta comparación –que en el hombre la realiza la facultad cogitativa, que es una potencia de la parte sensitiva, en lugar aquélla, los animales tienen la estimativa natural–; y así es como juzga el sentido acerca de los sensibles comunes y de los sensibles indirectos [*per accidens*].

Mas la operación natural de una cosa es siempre uniforme, a no ser que sea indirectamente [*per accidens*] impedida o por un defecto intrínseco o por un

---

[150] *Supra,* a. 10.

obstáculo extrínseco; de donde el juicio del sentido es siempre verdadero acerca de los sensibles propios, a no ser que haya algún impedimento en el órgano o en el medio; pero acerca de los sensibles comunes o indirectos [*per accidens*] el juicio de los sentidos es a veces falso. Y así queda patente cómo puede haber falsedad en los sentidos.

Por otro lado, respecto a la aprehensión del sentido, debe tenerse en cuenta que hay una facultad aprehensiva que capta la especie sensible estando presente la cosa sensible, como ocurre con el propio sentido; pero hay también otra que aprehende dicha especie estando ausente la cosa, como ocurre con la imaginación; y por eso el sentido externo siempre aprehende la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio; pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente estando ausente; y por eso dice Aristóteles[151] en su *Metaphysica* que la falsedad no está en el sentido sino en la fantasía.

RESPUESTAS

1. En el universo astronómico [*maiori mundo*] los cuerpos superiores no reciben nada de los inferiores, sino a la inversa; pero en el hombre, el entendimiento que es superior recibe algo de los sentidos; y por tanto no es el mismo caso.

A las otras objeciones se contesta fácilmente por lo dicho en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO 12

Si se da la falsedad en el entendimiento[152]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En efecto: en el entendimiento hay dos operaciones, a saber, una que forma las esencias en la cual no hay falsedad, como dice Aristóteles[153] en *De ani-*

---

[151] Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 5, 1010 b 2-3.

[152] *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 1, ad7; *Contra Gentes,* I, c. 59; *Summa Theologiae,* I, q. 17 a. 3; q. 58, a. 5; q. 85, a. 6; *In de anima*, III, lect. 11; *In Perihermeneias*, I, lect. 3; *In Metaphysicam*, VI, lect. 4; IX, lect. 11.

ma; y otra que compone y divide, en el cual tampoco hay falsedad, como se ve por lo que dice San Agustín[154] en *De vera religione* donde se lee: "Nadie entiende lo falso". Luego en el entendimiento no hay falsedad.

2. Dice San Agustín[155] en *De diversis quaestionibus LXXXIII* que "quien se engaña no entiende aquello en que se engaña". Luego en el entendimiento no puede haber falsedad.

3. También dice Algacel[156]: "O entendemos algo como es o no entendemos". Pero quien entiende una cosa como es la entiende con verdad. Luego en el entendimiento no hay falsedad.

EN CONTRA

Dice Aristóteles[157] en *De anima* que "donde hay composición de conceptos [*intellectuum*] hay verdad o falsedad". Luego la falsedad se encuentra en el entendimiento.

SOLUCIÓN

Se ha de decir que el nombre de entendimiento se toma del hecho de que conoce lo íntimo de la cosa, pues entender [*intelligere*] es como leer dentro [*intus legere*]. Los sentidos y la imaginación sólo conocen los accidentes exteriores; únicamente el entendimiento llega hasta las esencias de las cosas. Pero después el entendimiento labora diversamente con las esencias de las cosas conocidas raciocinando e inquiriendo.

Por eso el nombre de entendimiento puede tomarse en dos sentidos:

Uno, atendiendo sólo a su acepción originaria, y así decimos propiamente que entendemos cuando aprehendemos la esencia de las cosas o cuando entendemos aquellas cosas que son inmediatamente conocidas una vez que el entendimiento conoce las esencias de las cosas, como ocurre con los primeros principios, que conocemos inmediatamente que se conocen sus términos, y por eso también se llama entendimiento al hábito de los primeros principios.

La esencia de la cosa es el objeto propio del entendimiento; de donde, así como acerca de los sensibles propios los sentidos siempre son verdaderos, así

---

153 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26-27.

154 San Agustín, *De vera religione*, c. 34 (PL 34, 150).

155 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22).

156 Algacel, *Metaphysica*, p. I, tr. 3, sent. 11, ed. Muckle, p. 83.

157 Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 a 27.

también el entendimiento acerca de lo que es o de la esencia, como dice Aristóteles[158] en *De anima*.

Sin embargo, puede indirectamente [*per accidens*] deslizarse aquí la falsedad, a saber, en cuanto el entendimiento compone o divide falsamente; lo cual ocurre de dos maneras: o en cuanto atribuye a una cosa la definición de otra, como si atribuyera al asno la definición de animal racional mortal; o en cuanto une entre sí como partes de una definición notas que no pueden unirse, como si concibiese la siguiente definición del asno: animal irracional inmortal, pues daría por supuesto algo que es falso, a saber, que "algún animal irracional es inmortal".

Y así se ve claro que la definición no puede ser falsa sino en cuanto implica una afirmación falsa. A este doble modo alude Aristóteles[159] en la *Metaphysica*.

Igualmente el entendimiento tampoco se engaña acerca de los primeros principios. De donde resulta evidente que si tomamos el entendimiento según aquella acción por la que se le impone el nombre de entendimiento, no hay falsedad en él.

Pero el entendimiento puede tomarse comúnmente en una segunda acepción, a saber en cuanto se extiende a todas sus operaciones, y así comprende la opinión y el raciocinio; y de este modo hay falsedad en el entendimiento, aunque no si se hace una recta resolución en los primeros principios.

Y con esto quedan resueltas las objeciones.

---

158 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 b 27-30.

159 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 23.

CUESTIÓN 2*
LA CIENCIA DE DIOS

Primero, se pregunta si la ciencia conviene a Dios.

Segundo, si Dios se conoce [cognoscat vel sciat] a sí mismo.

Tercero, si conoce las cosas distintas de sí mismo.

Cuarto, si posee un conocimiento cierto y determinado de las cosas.

Quinto, si conoce las cosas singulares.

Sexto, si el entendimiento humano conoce las cosas singulares.

Séptimo, si Dios conoce que las cosas singulares existen o no existen actualmente.

Octavo, si Dios conoce los no entes.

Noveno, si Dios conoce infinitas cosas.

Décimo, si Dios puede hacer infinitas cosas.

Undécimo, si la ciencia en Dios y en nosotros puede decirse de manera equívoca.

Duodécimo, si Dios conoce los futuros contingentes.

Decimotercero, si la ciencia de Dios es variable.

Decimocuarto, si la ciencia de Dios es causa de las cosas.

Decimoquinto, si Dios conoce los males.

---

* Traducción de Ángel Luis González.

ARTÍCULO 1
Si la ciencia conviene a Dios[1]

La cuestión versa sobre la ciencia de Dios. Y en primer lugar se pregunta si en Dios hay ciencia. Y parece que no.

OBJECIONES

1. Lo que se compone con otra cosa mediante una adición no puede encontrarse en lo que es simplicísimo; ahora bien Dios es simplicísimo; por eso, como la ciencia se añade a la esencia, ya que el vivir añade algo al ser y el conocer al vivir, parece que la ciencia no existe en Dios.

2. Pero podría replicarse que la ciencia en Dios no se añade a la esencia, sino que con el nombre de ciencia se manifiesta en él mismo una perfección distinta no señalada con el nombre de esencia. Pero por el contrario, la perfección es el nombre de una cosa; ahora bien, en Dios la ciencia y la esencia son absolutamente una sola cosa; por tanto con los nombres de esencia y de ciencia se manifiesta la misma perfección.

3. Ningún nombre puede decirse de Dios que no signifique toda su perfección, ya que si no la significase entera no significaría nada de Él mismo, puesto que en Dios no hay partes, y de ese modo ese nombre no se le puede atribuir; pero el nombre de ciencia no representa la entera perfección divina, ya que Dios "está sobre todo nombre con el que pueda nombrarse", como se dice en *De causis*[2]; en consecuencia, la ciencia no puede atribuirse a Dios.

4. La ciencia es el hábito de la conclusión, mientras que el entendimiento es el hábito de los principios, como es manifiesto por lo que afirma el Filósofo[3] en la *Ethica*; pero Dios no conoce algo por modo de conclusión ya que en ese caso su entendimiento discurriría desde los principios a las conclusiones, lo cual Dionisio[4], en *De divinis nominibus*, rechaza incluso en el caso de los ángeles; en consecuencia, en Dios no hay ciencia.

5. Todo lo que se sabe se sabe por algo más conocido; ahora bien, para Dios no hay algo más o menos conocido; luego en Dios no puede haber ciencia.

---

1 *In I Sententiarum*, d. 35, a. 1; *Contra Gentes,* I, c. 44; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 28; *In Metaphysicam*, XII, lect. 8.

2 *De causis*, prop. 22 (21) y comentario.

3 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 3, 1139 b 31; 6, 1141 a 7.

4 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

6. Algacel[5] afirma que la ciencia es una impronta de lo cognoscible en el entendimiento del cognoscente; pero está completamente excluido que en Dios haya una impronta, tanto porque conlleva recepción como porque comporta composición. Luego la ciencia, pues, no puede atribuirse a Dios.

7. Nada que denote una imperfección puede atribuirse a Dios; pero la ciencia denota una imperfección porque es significada como un hábito o un acto primero, mientras que el considerar es un acto segundo, como se dice en el *De anima*[6]; ahora bien, el acto primero es imperfecto respecto del acto segundo ya que está en potencia respecto de él; luego la ciencia no puede encontrarse en Dios.

8. Pero podría responderse que en Dios no hay ciencia a no ser en acto. Pero, por el contrario, la ciencia de Dios es causa de las cosas; ahora bien, la ciencia, si se atribuye a Dios, ha estado en Él desde toda la eternidad; si, pues, la ciencia en Dios no ha estado más que en acto, ha producido en el ser las cosas desde toda la eternidad, lo cual es falso.

9. En cualquier cosa en la que se encuentra algo que corresponde a lo que nosotros concebimos en nuestro entendimiento con el nombre de ciencia, de esa cosa sabemos no sólo que existe sino también lo que es, ya que la ciencia es algo; ahora bien, de Dios no podemos saber lo que es sino sólo que existe, como afirma el Damasceno[7]; por tanto, nada corresponde en Dios a la concepción del entendimiento que expresa el nombre de ciencia; luego no hay en Él ciencia.

10. San Agustín afirma que "Dios, que escapa a toda forma, no puede ser accesible al entendimiento"[8]; pero la ciencia es una cierta forma que el entendimiento concibe; por tanto, Dios escapa a esta forma. Luego no hay ciencia en Dios.

11. Entender es más simple y más digno que saber; pero, como se afirma en *De causis*[9], cuando decimos que Dios es inteligente o una inteligencia "no le denominamos con su nombre propio sino con el nombre de su primer efecto"; por tanto a mayor abundamiento el nombre de ciencia no puede competirle a Dios.

12. La cualidad comporta una mayor composición que la cantidad, ya que la cualidad no inhiere en la sustancia más que mediante la cantidad; ahora bien, precisamente porque es absolutamente simple, a Dios no le atribuimos algo que pertenezca al género de la cantidad: todo lo que tiene cantidad, en efecto, consta

---

5 Algacel, *Metaphysica*, p. I, tr. 3, sent. 1 (ed. Muckle, p. 63).

6 Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412 a 10 y 22.

7 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 4 (PG 94, 797B; Bt 19).

8 Esta sentencia que los escolásticos atribuyen a San Agustín, corresponde a las palabras de Alano de Insulis, *De arte seu articulo catholicae fidei*, I, reg. 16, (PL 210, 601B)

9 *De causis*, prop. 6 (5).

de partes; por tanto, como la ciencia está en el género de la cualidad, de ningún modo se le debe atribuir.

EN CONTRA

1. En *Romanos*[10] se afirma: "Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios", etc.

2. Según San Anselmo[11] en el *Monologium*, "todo lo que absolutamente y en todo es mejor que exista que que no exista debe atribuirse a Dios"; pero ese es el caso de la ciencia; luego debe ser atribuida a Dios.

3. Para que haya ciencia no se requieren más que tres cosas, a saber, la potencia activa del cognoscente por la que expresa juicios sobre las cosas, la cosa conocida y la unión del cognoscente y la cosa conocida; ahora bien, en Dios existe una suma potencia activa, su esencia es sumamente cognoscible y, por tanto, se da en él la unión de ambas; en consecuencia, Dios es sumamente cognoscente. Prueba de la premisa menor: como se afirma en *De inteligentiis*[12], "la primera sustancia es luz"; ahora bien, la luz posee en grado máximo una virtud activa, lo que es manifiesto por el hecho de que se difunde y se multiplica ella misma; es también cognoscible en el más alto grado, por cuanto hace manifiestas incluso las demás cosas; en consecuencia, la sustancia primera, que es Dios, posee potencia activa para conocer y es cognoscible.

SOLUCIÓN

Todos atribuyen la ciencia a Dios, si bien de maneras diferentes. Algunos, incapaces de trascender con su entendimiento el modo de la ciencia creada, pensaron que la ciencia existía en Dios como una cierta disposición añadida a su esencia, tal como lo es en nosotros; esto es absolutamente erróneo y absurdo. En efecto, si se establece esto, Dios no sería sumamente simple; habría en él, en efecto, composición de sustancia y accidentes. Y además Dios mismo no sería su ser, ya que, como dice Boecio[13] en *De hebdomadibus*, "lo que es puede participar de algo, pero el ser mismo de ninguna manera puede participar de alguna cosa"; por tanto, si Dios participase de la ciencia como si fuera una cierta disposición añadida, Él mismo no sería su ser, y de ese modo tendría el ser por otro, que sería para Él la causa de su ser, y en ese caso no sería Dios.

---

10 *Romanos*, 11, 33.

11 San Anselmo, *Monologium*, c. 15 (PL 158, 163A).

12 Algacel, *Metaphysica*, p. I, tr. 3, sent. 1 (ed. Muckle, p. 63)

13 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 169, 29.

Y por eso otros afirmaron que por el hecho de que atribuimos a Dios la ciencia, o alguna cosa de este tipo, no ponemos en Él nada real, sino que pretendemos señalar que Él es causa de la ciencia en las cosas creadas, de tal suerte que se afirma que Dios posee la ciencia porque infunde la ciencia en las criaturas. Sin embargo, aunque esta pueda ser una razón de la verdad de esa proposición por la que se afirma que Dios es cognoscente porque causa la ciencia, como Orígenes[14] y San Agustín[15] parecen decir, sin embargo no puede ser la razón entera de su verdad por dos motivos: en primer lugar, porque por la misma razón podría predicarse de Dios todo lo que causa en las cosas; en ese sentido podría decirse que él se mueve porque causa el movimiento en las cosas, lo que sin embargo no puede afirmarse; en segundo lugar, porque todo lo que se atribuye a los efectos y a las causas no se dice que esté en las causas por el hecho de encontrarse en los efectos, sino que más bien están en los efectos por el hecho de que se encuentran en las causas; por ejemplo, porque el fuego es cálido infunde calor en el aire, y no al revés; de modo semejante, Dios por el hecho de poseer una naturaleza cognoscente [*scientificam*] infunde la ciencia en nosotros, y no al revés.

Y por eso otros consideraron que la ciencia y otras cosas de ese tenor se atribuyen a Dios por una cierta semejanza de proporción, lo mismo que se le atribuye la ira o la misericordia, u otras pasiones de este tipo. Se dice, en efecto, que Dios está airado en cuanto que produce un efecto semejante a un hombre airado, porque castiga, lo cual en nosotros es un efecto de la ira, aunque en Dios no pueda existir la pasión de la ira; de manera semejante afirman que Dios se dice que es cognoscente [*sciens*] porque produce un efecto semejante al efecto de alguien que posee la ciencia; en efecto, igual que las obras de quien posee ciencia proceden según determinados principios hacia determinados fines, lo mismo ocurre en las obras de la naturaleza, las cuales han sido hechas por Dios, como se pone de manifiesto en la *Physica*[16]. Ahora bien, según esta opinión la ciencia se atribuiría a Dios de modo metafórico, igual que la ira y las demás cosas de ese tenor, lo cual está en contradicción con las afirmaciones de Dionisio[17] y de otros santos Padres.

Y, por tanto, en sentido diverso hay que afirmar que la ciencia atribuida a Dios significa algo que existe en Dios, al igual que la vida, la esencia y los demás atributos de este tenor; pero esos atributos no son diferentes entre sí en cuanto a la cosa significada sino solamente en cuanto a nuestro modo de conocer; en efecto, en Dios la esencia, la vida, la ciencia y todos los atributos de este

---

[14] Orígenes, *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, X, Rufino interprete (PG 14, 1292).

[15] San Agustín, *Ennarrationes in Psalmos*, XLIII, 22 (PL 36, 490).

[16] Aristóteles, *Physica*, II, 2, 194 a 21.

[17] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, § 2 (PG 3, 868D; Dion 393).

género que se predican de Él, son absolutamente la misma cosa, pero nuestro entendimiento forma diversos conceptos al pensar en Él la vida, la ciencia, y otros atributos de este tipo. concepto

Estos conceptos, sin embargo, no son falsos. En efecto, un de nuestro entendimiento es verdadero en cuanto que representa, mediante una cierta semejanza, la cosa entendida; sería falso si no le correspondiese nada en la realidad. Ahora bien, nuestro entendimiento no puede representar mediante una semejanza a Dios del mismo modo como representa las criaturas; en efecto, cuando conoce una criatura, concibe una cierta forma que es semejanza de la cosa según toda su perfección, y de ese modo define las cosas que entiende; pero como Dios excede infinitamente nuestro entendimiento, ninguna forma concebida por nuestro entendimiento puede representar completamente la esencia divina, sino que posee una pequeña imitación suya. De modo semejante, nosotros vemos que en las cosas que están fuera del alma toda cosa imita a Dios, pero de modo imperfecto, y por ello realidades diversas imitan a Dios de modo diferente, y según diversas formas representan la única y simple forma de Dios, puesto que en esa forma está unido perfectamente todo lo que de perfección se encuentra en las criaturas de modo distinto y múltiple, al igual que también todas las propiedades de los números preexisten de algún modo en la unidad, y todas los poderes de los ministros en un reino están reunidos en el poder del rey. Si existiese alguna cosa que representase perfectamente a Dios, no podría ser más que una solamente, puesto que la representaría de un solo modo y según una única forma; y por ese motivo no hay más que un solo Hijo, que es la imagen perfecta del Padre. De modo semejante, también nuestro entendimiento representa, según diferentes conceptos, la perfección divina, ya que cada uno de ellos singularmente es imperfecto; si, en efecto, uno de ellos fuese perfecto no habría más que uno solo, al igual que no hay más que un solo verbo del entendimiento divino. Existen, pues, en nuestro entendimiento muchos conceptos que representan la esencia divina, de tal manera que la esencia divina corresponde a cada uno de ellos lo mismo que una cosa corresponde a su imagen imperfecta; y en este sentido todos esos conceptos del entendimiento son verdaderos, aunque sean muchos respecto de una sola cosa. Y puesto que los nombres no significan las cosas más que a través de la mediación del entendimiento, como se afirma en el *Perihermeneias*[18], por eso se confieren muchos nombres a una sola cosa según los diversos modos de conocer o, lo que es lo mismo, según las diferentes razones formales, y a todos esos nombres sin embargo corresponde alguna cosa en la realidad.

---

[18] Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 1, 16 a 3.

RESPUESTAS

1. La ciencia no se añade al ente más que por el hecho de que el entendimiento aferra de modo distinto la ciencia de un sujeto y su esencia; la adición, en efecto, presupone una distinción; en consecuencia, puesto que en Dios, como es claro por lo señalado, no se distinguen la ciencia y la esencia más que según nuestro modo de entender, la ciencia en Él no se añade a la esencia más que según nuestra manera de entender.

2. No se puede afirmar con verdad que la ciencia en Dios signifique una perfección distinta de su esencia, sino que más bien hay que decir que es significada a la manera de otra perfección, por cuanto que nuestro entendimiento aplica a Dios los nombres arriba señalados en función de diferentes conceptos que tiene de Él.

3. Puesto que los nombres son signos de los conceptos, un nombre significa la totalidad de una cosa según que el entendimiento la aferra al entenderla. Ahora bien, nuestro entendimiento puede entender a Dios todo entero, pero no totalmente; puede ciertamente entenderlo todo entero ya que es necesario que le entienda o todo o nada, puesto que no hay en él distinción entre la parte y el todo; pero afirmo que no puede entenderlo totalmente, porque no lo conoce tan perfectamente como Él es cognoscible en su naturaleza; por ejemplo, quien conoce de manera probable, es decir, por el hecho de que todos así lo afirman, esta conclusión "el diámetro es inconmensurable con la circunferencia", no la conoce totalmente, ya que no alcanza a conocerla tan perfectamente como en sí misma es cognoscible, aunque la conozca entera, sin ignorar ninguna de sus partes. En consecuencia, de modo análogo los nombres que se atribuyen a Dios le significan todo entero, pero no totalmente.

4. Puesto que lo que en Dios está sin ninguna imperfección se encuentra en las criaturas con algún defecto, por eso si atribuimos a Dios algo que se encuentra en las criaturas es necesario que suprimamos completamente lo que pertenece a la imperfección, de tal modo que quede solamente lo que es propio de la perfección, ya que, únicamente según ésta, la criatura imita a Dios. Afirmo, pues, que la ciencia que se encuentra en nosotros tiene ciertamente algo de perfección y algo de imperfección. A la perfección pertenece su misma certeza, ya que lo que se sabe por ciencia [*scitur*] es conocido con certeza; pertenece en cambio a la imperfección el discurso del entendimiento desde los principios a las conclusiones, sobre las cuales se da la ciencia; este discurso, en efecto, no acontece si no porque el entendimiento, conociendo los principios, conoce las conclusiones solamente en potencia; si las conociese en acto allí no habría un discurso, ya que el movimiento no es más que el paso [*exitus*] de la potencia al acto. Por eso se dice que en Dios hay ciencia por razón de la certeza sobre las cosas conocidas, no por razón del discurso del que hemos hablado, el cual ni siquiera se encuentra en los ángeles, como afirma Dionisio.

5. Aunque una cosa no sea en Dios más o menos conocida, si se considera el modo del cognoscente, puesto que Él lo ve todo en un mismo acto de intuición, sin embargo si se considera el modo de la cosa conocida, Dios conoce algunas cosas que son más cognoscibles en sí mismas y otras que lo son menos; por ejemplo, lo más cognoscible entre todas las cosas es su misma esencia, por medio de la cual ciertamente conoce todas las demás cosas, sin discurso alguno, puesto que viendo su esencia simultáneamente ve todas las cosas. Por ello, también respecto a este orden que se puede considerar en el conocimiento divino por el lado de las cosas conocidas, también queda salvada en Dios la razón de ciencia: Dios, en efecto, conoce en sumo grado todas las cosas por su causa.

6. Esa afirmación de Algacel debe entenderse referida a nuestra ciencia, la cual nosotros la adquirimos por el hecho de que las cosas imprimen sus semejanzas en nuestras almas; ahora bien, en el conocimiento de Dios ocurre al revés, porque de su entendimiento derivan las formas que existen en todas las criaturas; por eso, lo mismo que la ciencia en nosotros es una impronta de las cosas en nuestras almas, igualmente de modo inverso las formas de las cosas no son otra cosa que una cierta impronta de la ciencia divina en las cosas.

7. La ciencia que se establece en Dios no es por modo de hábito, sino más bien por modo de acto, ya que Él conoce todas las cosas siempre en acto.

8. Un efecto no procede de una causa agente más que en conformidad con la condición de la causa, y por esa razón todo efecto que procede por medio de una determinada ciencia depende de la determinación de esa ciencia, la cual delimita sus condiciones; en consecuencia, las cosas cuya causa es la ciencia de Dios no proceden más que en el tiempo en que Dios determina que procedan, y por tanto no es necesario que las cosas existan desde la eternidad, aunque la ciencia de Dios exista eternamente en acto.

9. Se dice que el entendimiento sabe de una cosa lo que es cuando la define, esto es, cuando concibe una cierta forma sobre esa misma cosa, que corresponde en todo a esa misma cosa; es manifiesto, por lo que ya se ha señalado, que todo lo que nuestro entendimiento puede concebir sobre Dios es siempre deficiente respecto a la posibilidad de representarlo; y por esa razón lo que Dios es en sí mismo permanece siempre desconocido para nosotros; éste es precisamente el máximo conocimiento que nosotros podemos tener de Él en este mundo: saber que Dios está por encima de todo lo que podamos pensar de él, como es claro por lo que señala Dionisio[19] en el capítulo I de *De mystica theologia*.

10. Se dice que Dios "escapa a toda forma de nuestro entendimiento" no porque alguna forma de nuestro entendimiento no pueda representarlo de alguna manera, sino porque ninguna le representa perfectamente.

---

[19] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, I, § 3 (PG 3, 1001A; Dion. 577).

11. "La razón que significa el nombre es la definición", como se señala en la *Metaphysica*[20], y por tanto en sentido propio el nombre de una cosa es aquello cuyo significado es su definición; y puesto que, como ya se ha dicho, ninguna razón significada por un nombre puede definir a Dios mismo, ningún nombre que nosotros imponemos es propiamente un nombre suyo, sino que más bien propiamente es un nombre de la criatura, que es definida por medio de la noción significada por ese nombre. Y sin embargo estos nombres, que son nombres de criaturas, se atribuyen a Dios por cuanto su semejanza de alguna manera está representada en las criaturas.

12. La ciencia que se atribuye a Dios no es una cualidad; y además la cualidad que adviene a la cantidad es una cualidad corporal, no una cualidad espiritual como lo es la ciencia.

ARTÍCULO 2

Si Dios se conoce [*cognoscat vel sciat*] *a sí mismo*[21]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El cognoscente [*sciens*] se refiere a lo conocido [*scitum*] en consonancia con su conocimiento [*scientiam*]; ahora bien, tal como afirma Boecio[22] en *De Trinitate*, "en Dios la esencia contiene la unidad, la relación produce la multiplicidad de la trinidad", es decir de las personas; en consecuencia, es preciso que en Dios lo conocido sea distinto personalmente del cognoscente; ahora bien, la distinción de las personas en Dios no admite una predicación recíproca: no se dice, en efecto, que el Padre se ha engendrado a sí mismo por el hecho de que ha engendrado al Hijo; en consecuencia, no debe concederse que Dios se conozca [*cognoscat*] a sí mismo.

2. En el libro *De causis*[23] se dice que "todo ser que conoce su propia esencia retorna a su esencia con una vuelta completa"; ahora bien, Dios no vuelve a su

---

[20] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 7, 1012 a 23.

[21] *Contra Gentes,* I, c. 48; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 30; *In Metaphysicam*, XII, lect. 11; *In de causis*, lect. 13.

[22] Boecio, *De Trinitate*, c. 6 (PL 64, 1255A).

[23] *De causis,* prop. 15 (14).

propia esencia porque él no sale jamás de su esencia, y no puede haber una vuelta allí donde no se haya producido una salida; por tanto, Dios no conoce [*cognoscit*] su esencia y en consecuencia no se conoce [*nescit*] a sí mismo.

3. La ciencia es una asimilación del cognoscente a la cosa conocida; ahora bien, nada es semejante a sí mismo ya que, como afirma Hilario[24], "no existe semejanza con respecto a sí mismo"; por tanto, Dios no se conoce a sí mismo.

4. No hay ciencia más que de lo universal; pero Dios no es un universal, ya que todo universal es consecuencia de una abstracción; ahora bien, siendo Dios simplicísimo no puede estar sujeto a una abstracción; por tanto, Dios no se conoce a sí mismo.

5. Si Dios tuviera ciencia [*sciret*] de sí mismo, tendría también inteligencia de sí mismo, puesto que entender es más simple que tener ciencia [*scire*], y precisamente por eso se le debe atribuir a Dios; ahora bien, Dios no tiene inteligencia de sí mismo; luego tampoco tiene ciencia de sí mismo. Prueba de la premisa menor: San Agustín[25] afirma en *De diversis quaestionibus LXXXIII* que "todo el que tiene inteligencia de sí, se comprehende a sí mismo"; pero solamente lo que es finito puede ser comprehendido, como el propio San Agustín pone de manifiesto en el mismo lugar[26]; por tanto, Dios no tiene inteligencia de sí mismo.

6. San Agustín en el mismo lugar argumenta de la siguiente manera: "nuestro entendimiento no quiere ser infinito, si bien ciertamente podría, puesto que quiere conocerse a sí mismo"; de esto se desprende que quien quiere conocerse no puede ser infinito; ahora bien, Dios quiere ser infinito, puesto que efectivamente es infinito; en efecto, si él fuera alguna cosa que no quisiera ser, no sería supremamente feliz; por tanto, no quiere conocerse a sí mismo; luego no se conoce a sí mismo.

7. Pero podría replicarse que aunque Dios sea absolutamente infinito y quiera ser absolutamente infinito, sin embargo no es absolutamente infinito para sí mismo, sino finito, y en este sentido no quiere ser infinito. Por el contrario, como se afirma en la *Physica*[27], algo se dice infinito en cuanto que no puede ser recorrido y finito en cuanto que puede ser recorrido; ahora bien, como se demuestra en la *Physica*[28], el infinito no puede ser franqueado ni por un ser finito ni por un ser infinito; por tanto, Dios, siendo infinito, no puede ser finito para sí mismo.

---

24 San Hilario, *De Trinitate*, III, 23 (PL 10, 92B).

25 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 15 (PL 40, 14).

26 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 15 (PL 40, 15).

27 Aristóteles, *Physica*, III, 4, 204 a 3.

28 Aristóteles, *Physica*, VI, 7, 237 b 23.

8. Lo que es bueno para Dios es bueno absolutamente; por tanto también lo que es finito para Dios es también absolutamente finito; ahora bien, Dios no es en absoluto finito; luego no puede ser finito para sí mismo.

9. Dios no se conoce a sí mismo más que en comparación consigo mismo; si, pues, es finito para sí mismo, se conocería a sí mismo de modo finito; ahora bien, Dios no es finito; luego se conocerá de manera distinta a como es, y de esa manera tendrá de sí mismo un conocimiento falso.

10. Entre aquellos que conocen a Dios, uno lo conoce más que otro, ya que el modo de conocimiento de uno es superior al modo de conocimiento de otro; ahora bien, Dios se conoce infinitamente más que lo que pueda conocerlo cualquier otro; por tanto, el modo con el que se conoce es infinito; Él se conoce, pues, infinitamente, y en consecuencia no puede ser finito para sí mismo.

11. San Agustín[29], en *De diversis quaestionibus LXXXIII*, demuestra de la siguiente manera que uno no puede conocer una cosa mejor que otro: "Quien entiende una cosa de modo distinto a como es, se equivoca; y todo el que se equivoca no entiende aquello sobre lo que se equivoca; por tanto, quien entiende una cosa de modo distinto a como es, no la entiende; por tanto, una cosa no puede ser entendida más que como es". En consecuencia, puesto que una cosa que no es más que de una sola manera, es entendida por todos de una sola manera, y por tanto uno no conoce una cosa mejor que otro; si, pues, Dios se entendiera a sí mismo, no se entendería más que lo que le entienden los demás, y de ese modo habría algo en lo que la criatura se igualaría con el Creador, lo cual es absurdo.

EN CONTRA

Dionisio[30] afirma en el capítulo VII del *De divinis nominibus* que "la sabiduría divina, conociéndose a sí misma, conoce todas las demás cosas"; por tanto, Dios se conoce primordialmente a sí mismo.

SOLUCIÓN

Cuando se afirma que algo se conoce a sí mismo se está afirmando que ello es a la vez el cognoscente y lo conocido; por eso, para considerar de qué modo Dios se conozca a sí mismo, es preciso considerar por medio de qué naturaleza algo es cognoscente y conocido.

---

[29] San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 32 (PL 40, 22).

[30] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 B; Dion. 398).

Hay que saber que una cosa puede ser perfecta de dos maneras. De una primera manera a tenor de la perfección de su ser, que le compete en virtud de su especie propia. Ahora bien, como el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra cosa, en cualquier cosa creada existe, para una perfección de esa clase, tanta falta de perfección absoluta cuanto de perfección se encuentra en las demás especies; por eso, la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma es imperfecta en cuanto que es una parte de la perfección del universo entero, la cual resulta de la unión de las perfecciones de todas las cosas singulares. Por ello, para que haya un cierto remedio a ese tipo de imperfección, en las cosas creadas existe otra clase de perfección, por la que la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra: ésta es la perfección del cognoscente en cuanto que es cognoscente, ya que algo es conocido por el cognoscente de manera que lo mismo conocido está de algún modo en el cognoscente; por eso se afirma en *De anima*[31] que "el alma es en cierto modo todas las cosas", puesto que por naturaleza puede conocer todo; y según este segundo modo es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo; por tanto, según los filósofos, la última perfección a la que el alma puede llegar estriba en que en ella pueda reproducirse el entero orden del universo y sus causas; en esto establecieron también el fin último del hombre, que según nosotros consistirá en la visión de Dios, ya que según San Gregorio[32] "¿qué hay que no vean quienes ven al que lo ve todo?".

Ahora bien, la perfección de una cosa no puede estar en otra según el ser determinado que poseía en la primera, y por tanto puesto que por naturaleza puede estar en otra cosa, es preciso considerarla sin las características que la determinan por naturaleza; y como las formas y perfecciones de las cosas se determinan por medio de la materia, resulta que una cosa es cognoscible en cuanto que está separada de la materia; por esta razón es preciso que también sea inmaterial aquello en lo que se recibe la perfección de tal cosa: si, en efecto, fuese material, la perfección recibida sería en él según un ser determinado, y de ese modo no estaría en él en tanto que es cognoscible, es decir, como la perfección existente de una cosa está por naturaleza en otra.

En consecuencia, se equivocaron los antiguos filósofos que establecieron que lo semejante se conoce por lo semejante, queriendo concluir que el alma, que conoce todas las cosas, estuviera constituida materialmente de todas las cosas, de modo tal que conocía la tierra por la tierra, el agua por el agua, etc. Pensaron, en efecto, que la perfección de una cosa conocida debía estar en el cognoscente según ese ser determinado que ella posee en su propia naturaleza; pero ciertamente no es así como la forma de la cosa conocida está recibida en el

---

31 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21.

32 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 33 (PL 77, 376B).

cognoscente, y por ello también el Comentador[33] afirma en *De anima* que no es lo mismo el modo de recepción por el que las formas se reciben en el entendimiento posible y en la materia prima, puesto que es preciso que en el entendimiento cognoscente se reciba algo de manera inmaterial. Y por eso vemos que en las cosas se encuentra la naturaleza cognoscitiva a tenor del grado de inmaterialidad; las plantas, en efecto, y los demás entes de orden inferior no pueden recibir nada de modo inmaterial y por eso están privados de todo conocimiento, como se pone de manifiesto en *De anima*[34]; el sentido por su parte recibe ciertamente las especies sin materia, pero sin embargo las recibe con las condiciones de la materia; el entendimiento, en cambio, recibe las especies depuradas de sus condiciones materiales. De manera semejante existe también un orden en las cosas cognoscibles; en efecto, las cosas materiales, como afirma el Comentador[35], no son inteligibles más que porque nosotros las hacemos inteligibles: son, en efecto, inteligibles solamente en potencia, pero se convierten en inteligibles en acto mediante la luz del entendimiento agente, lo mismo que también los colores se hacen visibles en acto por medio de la luz del sol; en cambio las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas, por lo que son por naturaleza más conocidas, aunque sean menos conocidas para nosotros.

Como, por tanto, Dios, por el hecho de estar completamente exento de toda potencialidad, está en el extremo de la separación de la materia, resulta que Él mismo está dotado máximamente de conocimiento y es máximamente cognoscible; a su naturaleza, pues, por el hecho de poseer realmente el ser, le compete la razón de cognoscibilidad; y a tenor de esto, como Dios es según lo que es su propia naturaleza, conoce también por cuanto su naturaleza es máximamente cognoscitiva. Por eso Avicena[36], en *Metaphysica*, afirma que "él mismo es quien se entiende y comprehende a sí mismo por el hecho de que su quididad está depurada", es decir, de materia, "se identifica consigo mismo".

RESPUESTAS

1. La trinidad de personas se multiplica en la divinidad por medio de las relaciones que existen realmente en Dios, a saber, relaciones de origen; ahora bien, la relación que se consignifica cuando se dice que Dios se conoce [*scit*] a sí mismo no es ninguna relación real, sino solamente de razón; en efecto, siempre que lo mismo se refiere a sí mismo, esa relación no es algo en la realidad sino solamente en la razón, por cuanto una relación real exige dos extremos.

---

33 Averroes, *In de anima*, III, com. 5 (VI[1], 139B).

34 Aristóteles, *De anima*, II, 12, 424 a 32.

35 Averroes, *In de anima*, III, com. 5 (VI[1], 146D); com. 18 (161D).

36 Avicena, *Metaphysica*, VIII, c. 6 (fol. 100ra B).

2. La expresión por la que se afirma que quien se conoce a sí mismo realiza una vuelta sobre su misma esencia, es una expresión metafórica; en efecto, en la intelección no hay movimiento, como se demuestra en la *Physica*[37], por lo que propiamente hablando no hay allí salida ni vuelta; se dice sin embargo que hay un proceso o un movimiento en cuanto que a partir de un objeto cognoscible se llega a otro. Eso se produce en nosotros por medio de un cierto discurso, por el cual hay una salida y una vuelta en nuestra alma cuando ella se conoce a sí misma; en efecto, en primer lugar, el acto que sale de ella misma termina en un objeto, y posteriormente reflexiona sobre su acto, y finalmente sobre la potencia y la esencia, en consonancia con el hecho de que los actos se conocen por los objetos y las potencias por los actos. Ahora bien, en el conocimiento divino, como se ha señalado anteriormente[38], no hay ningún discurso, en el sentido de que alcanzase lo desconocido por medio de lo conocido; se puede, sin embargo, por parte de los objetos conocidos descubrir en Él un cierto movimiento circular, a saber, cuando Dios al conocer su propia esencia ve las demás cosas, en las cuales ve una semejanza de su propia esencia; y así en cierta manera vuelve a su esencia, pero no en manera tal que conozca su esencia a partir de las demás cosas, como sucede en el caso de nuestra alma. Es preciso saber, sin embargo, que en *De causis*[39] la vuelta a la propia esencia no quiere decir más que la subsistencia de una cosa en sí misma; en efecto, las formas que no subsisten en sí mismas están vertidas sobre otra cosa y no están de ninguna manera recogidas en sí mismas; en cambio, las formas que subsisten en sí mismas se vierten sobre las demás cosas perfeccionándolas o influyendo en ellas, aunque de manera tal que de suyo permanecen en sí mismas; éste es el modo según el cual Dios de manera perfectísima vuelve sobre su esencia, ya que siendo providente sobre todas las cosas como saliendo y yendo de alguna manera hacia todas ellas, permanece sin embargo fijo en sí mismo y sin mezclarse con ninguna de ellas.

3. La semejanza que es una relación real requiere una distinción entre los términos, pero para la que es una relación solamente de razón es suficiente una distinción de razón en las cosas semejantes.

4. El universal es inteligible porque está separado de la materia; por eso las cosas que no están separadas de la materia por la acción de nuestro entendimiento, sino que están por sí mismas libres de toda materia, son máximamente cognoscibles; y por ello Dios es máximamente inteligible aunque no sea un universal.

5. Dios tiene ciencia [*scit*] e inteligencia [*intelligit*] de sí mismo y también se comprehende a sí mismo, aunque estrictamente hablando sea infinito. En efecto,

---

[37] Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 247 a 28.

[38] *Supra,* a. 1, ad4.

[39] *De causis*, com. 15 (14); prop. 27 (26).

no es infinito en sentido privativo, ya que la razón de infinito que conviene a la cantidad es la siguiente: una parte sigue a otra parte y así hasta el infinito; por eso, si fuera preciso conocerla en consonancia con la razón de su infinitud, es decir, conocer una parte tras otra, no se podría comprenderla de ninguna manera, ya que no se podría llegar al fin puesto que no posee fin. Ahora bien, a Dios se le denomina infinito en sentido negativo, a saber, porque su esencia no está limitada por ninguna cosa; en efecto, toda forma recibida en algo tiene su límite según el modo del que lo recibe; y por ello, como el ser divino no está recibido en nada ya que Él mismo es su ser, su ser en este sentido no es finito y por eso se dice que su esencia es infinita. Y puesto que en todo entendimiento creado la facultad cognoscitiva es finita ya que está recibida en alguna cosa, nuestro entendimiento no puede alcanzar a conocer a Dios tan claramente como El es cognoscible, y en este sentido no puede comprehenderle, puesto que no alcanza el final de su conocimiento, en lo que consiste el comprehender, como se señaló más arriba[40]; en cambio, siendo la potencia cognoscitiva de Dios infinita de la misma manera que es infinita su esencia, su conocimiento es tan eficaz como lo es su esencia, y por eso Dios posee un conocimiento perfecto de sí mismo; y según esto se dice que se comprehende a sí mismo, no porque mediante esa comprehensión se establezaca un límite al objeto conocido, sino por la perfección de su conocimiento al que no le falta nada.

6. Nuestro entendimiento, por ser finito según su naturaleza, no puede comprehender, es decir, conocer perfectamente, algo que sea infinito; el argumento de San Agustín se desarrolla supuesta esta naturaleza suya; ahora bien, la naturaleza del entendimiento divino es distinta, y por eso el argumento no es concluyente.

7. Si se toman las palabras en sentido riguroso, Dios propiamente hablando no es finito ni para los demás ni para sí mismo; se dice sin embargo que es finito para sí mismo solamente porque se conoce del mismo modo en que una cosa finita es conocida por un entendimiento finito; en efecto, lo mismo que un entendimiento finito puede llegar al límite del conocimiento de una cosa finita, igualmente el entendimiento divino llega al término del conocimiento de sí mismo. La noción de infinito como infranqueable se refiere al infinito en sentido privativo, del que no estamos tratando aquí.

8. De entre todas las cosas que indican cantidad, en aquéllas que pertenecen al ámbito de la perfección resulta que si alguna cosa comparada con Dios es perfecta también lo es absolutamente; por ejemplo, si una cosa es grande comparada con Dios, es también grande en sentido absoluto. Pero esto no es válido para aquellas cosas que designan una imperfección; en efecto, si algo, comparado con Dios, es pequeño, de ahí no se sigue que sea pequeño absolutamente,

---

40 *Supra*, a. 1, ad3.

pues todas las cosas, comparadas con Dios, son nada y sin embargo no son nada en sentido absoluto. Por eso, lo que es bueno, comparado con Dios, es bueno absolutamente, pero lo que es finito respecto de Dios no es finito absolutamente, porque lo finito pertenece a una cierta imperfección mientras que lo bueno designa una perfección. En ambos casos, sin embargo, algo es lo que es en sentido absoluto, si de ese modo resulta según el juicio de Dios.

9. Cuando se afirma que "Dios se conoce a sí mismo de manera finita", esto puede entenderse de dos maneras; en primer lugar, el modo finito se refiere a la cosa conocida, es decir, que Dios se conoce a sí mismo como finito, y en este sentido esa afirmación es falsa, porque entonces su conocimiento sería falso; en segundo lugar, el modo finito se refiere al cognoscente, y en este caso esa afirmación puede todavía entenderse de dos maneras; en la primera, la afirmación "de manera finita" no quiere decir otra cosa que "perfectamente", como si se dijera que conoce de manera finita porque llega al término del conocimiento, y en ese sentido Dios se conoce a sí mismo de manera finita; en segundo lugar, la afirmación "de manera finita" se refiere a la eficacia del conocimiento, y según esta perspectiva Dios se conoce de manera infinita, puesto que su conocimiento es infinitamente eficaz. Sin embargo, del hecho de que Dios sea para sí mismo finito en el modo señalado, no se puede concluir que se conozca a sí mismo de manera finita, excepto en el sentido en que se ha dicho que es verdadero.

10. Esa argumentación se desarrolla tomando la expresión "de manera finita" como algo que se refiere a la eficacia del conocimiento, y de ese modo es claro que Dios no se conoce a sí mismo de manera finita.

11. Cuando decimos que uno conoce más que otro, esto puede entenderse de dos maneras; la primera, que ese "más" se refiera al modo de la cosa conocida, y en ese caso ningún cognoscente conoce más que otro respecto de una cosa conocida en cuanto que conocida; en efecto, todo aquel que atribuye a la cosa conocida más o menos de lo que comporta la naturaleza de esa cosa, se equivoca y no conoce; en segundo lugar, la expresión "más" puede referirse al modo del cognoscente, y en ese caso uno conoce más que otro en cuanto que uno puede conocer con más perspicacia que otro, como el ángel con respecto al hombre, y Dios respecto al ángel, y ello a causa de una más poderosa capacidad de conocer. Igualmente también hay que distinguir en esa afirmación que se toma para la prueba, a saber, "conocer la cosa de modo distinto a como es": en efecto, si la expresión "de modo distinto" es un modo de la cosa conocida, entonces ningún cognoscente conoce una cosa de modo distinto a como es, ya que eso sería conocer que la cosa es distinta a como es; en cambio, si se refiere al modo del cognoscente entonces ciertamente cualquier cognoscente conoce la realidad material de modo distinto a como es, puesto que la cosa, que tiene una existencia material, solamente puede ser conocida de modo inmaterial.

ARTÍCULO 3
Si conoce las cosas distintas de sí mismo[41]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo conocido es perfeccionamiento del cognoscente; ahora bien, nada distinto de Dios mismo puede ser perfección suya, ya que en ese caso habría alguna cosa más noble que Él; por tanto, nada distinto de Dios mismo puede ser conocido por Él.

2. Pero podría decirse que una cosa o una criatura en tanto que es conocida por Dios es una sola cosa con Él mismo. Por el contrario, la criatura no es una sola cosa con Dios más que en cuanto que está en Él; si, pues, Dios no conoce la criatura más que en cuanto es una sola cosa con Él, no la conocerá más que en cuanto que está en Él, y de esa manera no la conocerá en su naturaleza propia.

3. Si el entendimiento divino conoce la criatura, o bien la conoce por su propia esencia, o bien por algo extrínseco. Si la conoce por otro medio extrínseco, puesto que todo medio por el que se conoce es una perfección del cognoscente, ya que el medio, en efecto, es la forma del cognoscente en tanto que cognoscente –como es claro en el caso de la especie de la piedra en la pupila–, se seguiría que algo extrínseco a Dios sería una perfección suya, lo cual es absurdo. Si, en cambio, conoce la criatura por su esencia, puesto que su esencia es distinta de la criatura, se seguiría que conocería una cosa a partir de otra; ahora bien, todo entendimiento que conoce una cosa a partir de otra es un entendimiento discursivo [*discurrens*] y razonador [*ratiocinans*]; por tanto, en el entendimiento divino existe discurso, y entonces será imperfecto, lo que es absurdo.

4. El medio por el que una cosa es conocida debe ser proporcionado a lo que es conocido por medio de él; ahora bien, la esencia divina no es proporcionada a la criatura, ya que la excede infinitamente y no hay ninguna proporción entre lo infinito y lo finito; en consecuencia, Dios conociendo su propia esencia no puede conocer a la criatura.

5. En el libro XI de la *Metaphysica*[42] el Filósofo prueba que Dios se conoce solamente a sí mismo; pero "solamente" es lo mismo que "no con otro"; por tanto no conoce cosas distintas de sí mismo.

---

[41] *In I Sententiarum*, d. 35, a. 2; *Contra Gentes*, I, c. 49; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 5; *Compendium Theologiae*, c. 30; *In Metaphysicam*, XII, lect. 11; *In De causis*, lect. 13.

[42] Aristóteles, *Metaphysica,* XI (=XII), 9, 1074 b 29.

6. Puesto que Dios se conoce a sí mismo, si conociese cosas distintas de Él, entonces se conocerá a sí mismo y conocerá las demás cosas o por la misma razón formal o por razones formales distintas. Si es por la misma razón formal, puesto que se conoce a sí mismo por su esencia, se sigue que conocerá también las demás cosas por sus propias esencias, lo cual es imposible; y si es por razones formales distintas, como el conocimiento del cognoscente depende de la razón formal por la que conoce, se encontraría multiplicidad y diversidad en el conocimiento divino, lo que repugna a la simplicidad divina; en consecuencia, Dios no conoce de ninguna manera a la criatura.

7. La criatura es más distante de Dios que lo que dista la persona del Padre de la naturaleza de la deidad; ahora bien, Dios no conoce por la misma razón que es Dios y que es Padre, puesto que al decir que conoce que Él es Padre se incluye la noción de Padre, la cual no se incluye al decir que conoce que Él es Dios; en consecuencia, a mayor abundamiento, si conoce a la criatura, la conocerá por una razón formal distinta por la que se conoce a sí mismo, lo cual es absurdo, como ya se ha demostrado.

8. Los principios del ser y del conocer son idénticos; ahora bien, no es por lo mismo –como dice San Agustín[43]– por lo que el Padre es Padre y es Dios; por tanto, no es por lo mismo por lo que el Padre conoce que es Padre y que Él es Dios, y a mayor abundamiento no podrá conocerse por el mismo principio a sí mismo y a la criatura, si es que conoce a la criatura.

9. La ciencia es una asimilación del cognoscente a la cosa conocida; ahora bien, entre Dios y la criatura hay una mínima semejanza, puesto que hay entre ellos la máxima distancia; por tanto, Dios posee un conocimiento muy pequeño, o nulo, de las criaturas.

10. Todo lo que Dios conoce, lo ve [*intuetur*]; ahora bien, como dice Agustín[44] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, Dios no ve nada fuera de Él; por tanto, no conoce nada fuera de Él.

11. La comparación de la criatura a Dios es la misma que la del punto a la línea, y por eso Trimegisto[45] afirmó que "Dios es una esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna", entendiendo por centro a la criatura, como explica Alano[46]; ahora bien, la línea no perdería nada de su cantidad si de ella se separara un punto; por tanto, Dios no perdería nada de su perfección si se le sustrajese el conocimiento de la criatura; pero todo lo que hay

---

43 San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 68, 3 (PL 36, 844).

44 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

45 Pseudo-Trismegistus, *Liber XXIV philosophorum*, II (ed. Baeumker, p. 208).

46 Alano de Insulis, *Regulae de sacra theologia*, 7 (PL 210, 627A).

en Dios pertenece a su perfección, ya que no hay nada en Él de manera accidental; por tanto, Dios no posee conocimiento de las criaturas.

12. Todo lo que Dios conoce lo conoce eternamente, porque su ciencia no varía; ahora bien, todo lo que conoce es ente, ya que no hay conocimiento sino del ente; en consecuencia todo lo que Dios conoce existe desde la eternidad; pero ninguna criatura ha existido desde la eternidad; luego no conoce ninguna criatura.

13. Todo lo que es perfeccionado por alguna otra cosa posee en sí una potencia pasiva respecto a esa cosa, ya que la perfección es como la forma de lo que es perfecto; ahora bien, Dios no tiene en sí potencia pasiva; ésta es, en efecto, un principio de cambio, el cual es ajeno a Dios; por tanto, Dios no es perfeccionado por algo distinto de sí mismo; ahora bien, la perfección del cognoscente depende de lo cognoscible, ya que la perfección del cognoscente estriba en lo que conoce en acto, que no es otra cosa sino lo cognoscible; en consecuencia Dios no conoce cosas distintas de sí mismo.

14. Como se dice en la *Metaphysica*[47], "el motor es por naturaleza anterior a lo que es movido"; ahora bien, lo mismo que lo sensible es lo que mueve al sentido, como se dice en el mismo lugar[48], igualmente lo inteligible mueve al entendimiento; si, pues, Dios conociera algo distinto de sí mismo se seguiría que algo sería anterior a Él, lo que es absurdo.

15. Todo lo entendido produce un cierto placer en quien entiende, y por eso en el principio de la *Metaphysica*[49], tal como lo registran algunos libros, se dice que "todos los hombres desean por naturaleza saber, cuyo signo es el placer de los sentidos"; si, por tanto, Dios conociera algo distinto de sí mismo, ese algo sería causa de placer en Él, lo cual es absurdo.

16. Nada es conocido más que por su naturaleza de ente; ahora bien, la criatura tiene más de no ser que de ser, como es claro por lo que afirma San Ambrosio y por muchas otras afirmaciones de los santos Padres; en consecuencia, para Dios la criatura es más desconocida que conocida.

17. Nada puede aferrarse más que en cuanto tiene razón de verdad, lo mismo que nada se apetece si no tiene razón de bien; pero en la Escritura las criaturas visibles son comparadas a la mentira, como es claro en *Eclesiástico*[50]: "Como quien aferra una sombra y persigue el viento, así es quien presta atención a los sueños"; por tanto, las criaturas son más desconocidas que conocidas por Dios.

---

[47] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 5, 1010 b 37.

[48] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 5, 1010 b 30.

[49] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 21.

[50] *Eclesiástico*, 34, 2.

18. Pero podría replicarse que la criatura no se dice que es un no ente más que comparada con Dios. Pero por el contrario, la criatura no es conocida por Dios más que en cuanto es comparada con Él; en consecuencia, si la criatura en cuanto que se compara con Dios es mentira, un no ente y por tanto incognoscible, de ninguna manera podrá ser conocida por Dios.

19. Nada está en el entendimiento que no haya estado antes en el sentido; ahora bien, en Dios no se puede establecer un conocimiento sensitivo, ya que éste es material; Dios, por tanto, no puede inteligir las cosas creadas, ya que no están previamente recibidas por Él en el sentido.

20. Las cosas son conocidas primordialmente por medio de sus causas y sobre todo por las causas que constituyen su ser; ahora bien, entre las cuatro causas la eficiente y la final son causas del hacerse de una cosa, y en cambio la forma y la materia son causas de su ser ya que entran en su constitución; pero Dios no es más que causa eficiente y final de las cosas; por tanto, lo que conoce de las criaturas es muy escaso.

EN CONTRA

1. En *Hebreos*[51] se afirma: "Todas las cosas están desnudas y patentes a sus ojos".

2. Conocido uno de los términos relativos, se conoce el otro; ahora bien, el principio y lo principiado se dicen relativamente; por tanto, como Dios es principio de las cosas por su esencia, conociendo su esencia conoce las criaturas.

3. Dios es omnipotente; por tanto, por la misma razón debe afirmarse que es omnisciente; en consecuencia no sólo conoce las cosas fruibles sino también las útiles.

4. Anaxágoras estableció que el entendimiento "es sin mezcla para poder conocer todas las cosas", y el Filósofo[52] alaba esto en *De anima*; ahora bien, el entendimiento divino es máximamente sin mezcla y puro; conoce, pues, de modo eminente todas las cosas, no sólo a sí mismo sino también todas las demás.

5. Cuanto más simple es una sustancia tanto más grande es el número de las formas que comprende; ahora bien, Dios es una sustancia simplicísima; por tanto, él es abarcador de todas las formas de las cosas; en consecuencia, conoce todas las cosas, no sólo a sí mismo.

6. Según el Filósofo, "la causa de una perfección la posee ella misma mucho más que su efecto"[53]; pero Dios es causa del conocimiento de las criaturas en

---

[51] *Hebreos,* 4, 13.

[52] Aristóteles, *De anima,* III, 4, 429 a 18.

[53] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2, 72 a 29.

todos los seres que conocen: Él es, en efecto, "la luz que ilumina a todo hombre que viene a este mundo", como dice *Juan*[54]; por tanto, Él conoce del modo más eminente las criaturas.

7. Como demuestra San Agustín[55] en *De Trinitate*, nada es amado si no es conocido; ahora bien, Dios "ama todas las cosas que existen", como afirma *Sabiduría*[56]; por tanto, también las conoce todas.

8. En los *Salmos*[57] se afirma: "Quien formó el ojo ¿acaso no lo ve?", como diciendo que "sí" efectivamente; por tanto, el mismo Dios que hizo todas las cosas las considera y las conoce todas.

9. Se dice también en los *Salmos* en otro lugar[58]: "Quien formó el corazón de cada uno de ellos, quien conoció todas sus obras". Este ciertamente es Dios, el autor de los corazones; conoce, en consecuencia, las obras de los hombres, y de ese modo conoce otras cosas distintas de sí mismo.

10. Se extrae la misma conclusión a partir de lo que también se afirma en otro lugar de los *Salmos*[59]: "El que ha hecho los cielos con inteligencia"; luego El conoce los cielos que ha creado.

11. Conocida la causa, sobre todo la formal, se conoce el efecto; pero Dios es la causa formal ejemplar de las criaturas; por tanto, puesto que se conoce a sí mismo, conocerá también las criaturas.

SOLUCIÓN

Es preciso conceder sin ninguna vacilación que Dios no sólo se conoce a sí mismo, sino que conoce también cosas distintas de sí, lo cual puede demostrarse de la siguiente manera: es preciso que todo lo que tiende naturalmente hacia otra cosa posea esa tendencia por alguien que le dirija hacia el fin, pues en caso contrario tendería a él por azar; ahora bien, encontramos en los seres naturales un apetito natural por el que cada cosa tiende a su propio fin, por lo cual es necesario establecer por encima de todos los seres naturales algún entendimiento que haya ordenado las cosas naturales a sus fines y que haya puesto en ellas esa inclinación o apetito natural; ahora bien, una cosa no puede ordenarse a un cierto fin a no ser que la cosa misma sea conocida al mismo tiempo que el fin al que debe estar ordenada; por eso es preciso que en el entendimiento divino, del que

---

54 *Juan,* 1, 9.

55 San Agustín, *De Trinitate*, X, 1 (PL 42, 971).

56 *Sabiduría*, 11, 25.

57 *Salmos*, 93, 9.

58 *Salmos*, 32, 15.

59 *Salmos,* 135, 5.

proviene el origen de la naturaleza de las cosas y el orden natural en las cosas, exista el conocimiento de las realidades naturales. Esta es la prueba que, como afirma Rabbi Moisés[60], señala el salmista cuando dice: "Quien formó el ojo ¿acaso no lo ve?"[61], que es lo mismo que si afirmara: "el que ha hecho el ojo proporcionado a su fin, que es su acto, es decir, la visión, ¿acaso no considera la naturaleza del ojo?".

Pero es preciso considerar ulteriormente de qué modo conoce a las criaturas. Hay que saber que puesto que todo agente actúa en cuanto está en acto, es necesario que lo hecho por medio de un agente esté de algún modo en el agente, y por eso es por lo que todo agente obra algo semejante a sí; ahora bien, todo lo que está en otra cosa está en ella según el modo del receptor; por ello, si el principio activo es material su efecto estará en él como materialmente, ya que está como en una cierta potencia material; en cambio, si el principio activo es inmaterial su efecto también estará en él de modo inmaterial. Se ha afirmado más arriba[62] que algo es conocido por otro en cuanto se recibe en él inmaterialmente. Y por eso los principios activos materiales no conocen sus efectos, ya que sus efectos no están en ellos con las características por las que son cognoscibles; en cambio, en los principios activos inmateriales los efectos están con las características por las que son cognoscibles, ya que están de modo inmaterial; por eso todo principio activo inmaterial conoce su efecto; de ahí también que en *De causis*[63] se dice que "la inteligencia conoce lo que está bajo ella en la medida que es su causa". En consecuencia, como Dios es el principio activo inmaterial de las cosas, resulta que hay en Él conocimiento de ellas.

RESPUESTAS

1. Lo conocido no es perfección del cognoscente según esa misma cosa que es conocida, puesto que la cosa misma está fuera del cognoscente, sino por la semejanza de la cosa por la que es conocida, ya que la perfección está en lo que es perfecto; no es la piedra la que está en el alma, sino la semejanza de la piedra. Ahora bien, la semejanza de la cosa entendida está en el entendimiento de una doble manera: en ocasiones como algo distinto del sujeto que entiende, y en otras ocasiones como la esencia misma del cognoscente, como nuestro entendimiento, conociéndose a sí mismo, conoce los demás entendimientos en cuanto que él mismo es una semejanza de los demás entendimientos; ahora bien, la semejanza de la piedra que existe en el entendimiento no es la esencia misma

---

60 Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum,* III, c. 20.

61 *Salmo*, 93, 9.

62 *Supra,* a. 2.

63 *De causis*, prop. 8 (7).

del entendimiento; es más, está recibida en él, por así decir, como la forma en la materia; ahora bien, esta forma, que es distinta del entendimiento, en ocasiones se compara ciertamente a la cosa, de la que es semejanza, como su causa, como es patente en el entendimiento práctico, cuya forma es causa de la cosa producida; en otras ocasiones, en cambio, ella es efecto de la cosa, como es patente en nuestro entendimiento especulativo, que recibe el conocimiento de las cosas. Por tanto, siempre que el entendimiento conoce una cosa por medio de una semejanza que no es la esencia del cognoscente, se perfecciona por una cosa distinta de él; pero si esa semejanza es causa de la cosa, el entendimiento se perfecciona solamente por la semejanza y de ningún modo por la cosa de la que es semejanza, lo mismo que una casa no es la perfección del arte, sino más bien al revés; en cambio, si es efecto de la cosa, entonces también la cosa será de alguna manera, es decir activamente, perfección del entendimiento, mientras que la semejanza lo será formalmente; en cambio, cuando la semejanza de la cosa conocida es la misma esencia del cognoscente el entendimiento no se perfecciona por algo distinto de sí, excepto quizá activamente como en el caso en que su esencia sea producida por otro. Y como el entendimiento divino no posee ciencia causada por las cosas, y la semejanza de la cosa por la que conoce las cosas no es distinta de su esencia, y su esencia no es causada por otro, no se sigue de ninguna manera, por el hecho de que Dios conoce cosas distintas de sí mismo, que su entendimiento sea perfeccionado por otro.

2. Dios no conoce las cosas solamente en cuanto que están en Él, si la expresión "en cuanto que" se refiere al conocimiento considerado por el lado del objeto conocido, puesto que no conoce en las cosas solamente el ser que tienen en Él mismo en cuanto que son una sola cosa con Él, sino también el ser que tienen fuera de Él, en cuanto que son diferentes de Él; en cambio, si la expresión "en cuanto que" determina el conocimiento por el lado del cognoscente, entonces es verdad que Dios no conoce las cosas más que en cuanto que están en sí mismo, ya que las conoce a partir de la semejanza de la cosa que, existiendo en Él, se identifica con Él mismo.

3. Dios conoce las criaturas en el modo en que están en Él; ahora bien, el efecto, en cuanto existente en cualquier causa eficiente, no es distinto de ella, si se trata de algo que es causa por sí, como por ejemplo la casa en el arte que la produce no es distinta del arte mismo, por cuanto el efecto está en el principio activo en el modo en que éste lo convierte en algo semejante a él, lo cual acontece por el mismo medio por el que él actúa; por ello si un principio activo actúa solamente por su forma, su efecto está en él según esa forma, y no será en él distinto de su forma; de modo semejante, en Dios, puesto que actúa por su esencia, su efecto en Él no es distinto de su esencia, sino que es uno absolutamente con ella, y en consecuencia aquello por lo que conoce su efecto no es distinto de su esencia. Y sin embargo, del hecho de que conoce su efecto conociendo su

esencia, no se sigue que haya discurso en su entendimiento. En efecto, se dice que un entendimiento pasa mediante discurso de una cosa a otra cuando aprehende a ambas mediante diferentes actos de aprehensión, como por ejemplo el entendimiento humano aprehende la causa y el efecto con actos distintos, y por eso se afirma que conociendo el efecto por la causa discurre desde la causa al efecto; en cambio, cuando la potencia cognoscitiva se dirige al medio por el cual conoce y hacia la cosa conocida no con actos diferentes, no hay entonces ningún discurso en el conocimiento, como por ejemplo que la vista conociendo una piedra por medio de la especie de la piedra que existe en ella, o bien conociendo por medio de un espejo la cosa reflejada en un espejo, no se dice que exista un discurso, ya que para ella es lo mismo dirigirse a la semejanza de la cosa y a la cosa que es conocida mediante tal semejanza. De este modo Dios conoce por su propia esencia sus efectos, lo mismo que la cosa misma es conocida por medio de su semejanza, y por tanto Él se conoce a sí mismo y conoce las demás cosas con un mismo acto de conocimiento, como también Dionisio[64] afirma en *De divinis nominibus* al afirmar lo siguiente: "Dios no posee un conocimiento propio de sí mismo y otro conocimiento común que comprenda todas las cosas que existen"; y por tanto no existe ningún discurso en su entendimiento.

4. Una cosa se dice proporcionada a otra de dos maneras; la primera porque entre ellas se da una proporción, como cuando decimos que cuatro es proporcionado a dos, ya que se relaciona con él en razón de doble; la segunda, por modo de proporcionalidad, como cuando decimos que seis y ocho son proporcionados, ya que lo mismo que seis es el doble de tres, así ocho es el doble de cuatro; la proporcionalidad, en efecto, es una semejanza entre proporciones. Y puesto que en toda proporción se da una relación recíproca entre las cosas que se dicen proporcionadas según una determinada preeminencia de una sobre otra, es imposible que un infinito sea proporcionado a lo finito según un modo de proporción; ahora bien, en las cosas que se llaman proporcionadas según un modo de proporcionalidad, no se considera su relación recíproca, sino únicamente una relación de semejanza de dos cosas a otras dos, y de esa manera nada impide que el infinito sea proporcionado a lo finito, ya que lo mismo que un cierto finito es igual a otro cierto finito, igualmente un infinito es igual a otro infinito. Y según este modo es preciso que el medio a través del cual se conoce una cosa sea proporcionado a ella, es decir, lo mismo que el medio se refiere a algo que ha de demostrarse, igualmente aquello por lo que es conocido se refiere por medio de él al hecho de ser demostrado; y de esta manera nada impide que la esencia divina sea un medio por el cual se conozca la criatura.

---

[64] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 C; Dion. 400).

5. Una cosa puede ser entendida de dos maneras; en primer lugar en sí misma, es decir cuando a partir de la misma cosa entendida o conocida es informada la potencia del que ve; en segundo lugar, una cosa se ve en otra, y conocida ésta también es conocida aquélla. Por tanto, Dios se conoce sólo a sí mismo en sí mismo, mientras que a las demás cosas no las conoce en ellas mismas, sino conociendo su propia esencia; y según esto el Filósofo afirmó que Dios solamente se conoce a sí mismo, y con él concuerda también la afirmación de Dionisio[65] en *De divinis nominibus*, al decir: "Dios conoce las cosas que existen no con la ciencia que deriva de ellas sino con la de sí mismo".

6. Si la razón del conocimiento se toma del lado del cognoscente, Dios se conoce a sí mismo y a las demás cosas por la misma razón formal, ya que en Él son idénticos el cognoscente, el acto de conocimiento y el medio de conocer; en cambio, si se toma la razón formal del lado de la cosa conocida, entonces no es por la misma razón formal por la que Dios se conoce a sí mismo y conoce las demás cosas, puesto que la relación al medio por el que conoce no es la misma que la de las demás cosas, ya que Él mismo es por esencia idéntico a ese medio mientras que las demás cosas lo son solamente por semejanza; y en consecuencia Él se conoce a sí mismo por esencia y en cambio a las demás cosas por semejanza; sin embargo, es idéntica su esencia y la semejanza de las demás cosas.

7. Por parte del cognoscente, el conocimiento por el que Dios conoce que es Dios y por el que conoce que es Padre es absolutamente el mismo; ahora bien, por parte de lo conocido, no es lo mismo el principio por el que conoce; conoce, en efecto, que es Dios por su deidad, y que es Padre por su paternidad, la cual según nuestro modo de entender no es lo mismo que la deidad, aunque realmente sean una sola cosa.

8. Por parte de la cosa conocida, lo que es principio de ser es también principio de conocer, ya que una cosa es cognoscible por sus principios; pero por parte del cognoscente, aquello por lo que una cosa es conocida es la semejanza de la cosa o de sus principios, pero la semejanza no es principio de ser para la cosa misma excepto quizá en el conocimiento práctico.

9. La semejanza recíproca de dos cosas puede considerarse de una doble manera; en primer lugar, según la conveniencia en la naturaleza, y esta semejanza no se requiere entre el cognoscente y lo conocido; es más, en ocasiones nosotros vemos que cuanto menor es tal semejanza tanto más perspicaz es el conocimiento; por ejemplo, la semejanza de la semejanza que está en el entendimiento respecto a una piedra es menor que la que está en los sentidos, puesto que está más alejada de la materia, y sin embargo el entendimiento conoce con más profundidad que los sentidos; en segundo lugar, por lo que se refiere a la representación, es precisamente este tipo de semejanza la que se requiere entre el cognoscente y

---

[65] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 C; Dion. 401).

lo conocido. Aunque, pues, sea mínima la semejanza entre la criatura y Dios en cuanto a la conveniencia de naturaleza, sin embargo existe una máxima semejanza por el hecho de que la esencia divina representa la criatura del modo más expresivo; y por eso el entendimiento divino conoce de modo óptimo las cosas.

10. Cuando se afirma que Dios no ve nada fuera de sí mismo, hay que entenderlo referido a aquello en lo que se ve y no a lo que se ve; en efecto, aquello en lo que Dios ve todas las cosas es en sí mismo.

11. Aunque si se suprime de una línea un punto en acto, la línea no pierde nada de su cantidad, sin embargo la sustancia de la línea perecerá si se suprime a la línea la característica de terminar en un punto; algo semejante se puede establecer también por lo que respecta a Dios. Dios, en efecto, no pierde nada en el caso de que se suponga que su criatura no exista, y sin embargo su perfección pierde si se le suprime la capacidad de producir la criatura. Ahora bien, Dios no conoce las cosas solamente en cuanto que están en acto, sino también en cuanto que están en su potencia de realizarlas.

12. Aunque no exista conocimiento más que del ente, sin embargo no es necesario que lo que es conocido sea, en el momento en que es conocido, un ente existente en su naturaleza propia; en efecto, lo mismo que conocemos cosas distantes en el espacio, del mismo modo conocemos cosas distantes en el tiempo, como es manifiesto por lo que se refiere a las cosas pasadas; en consecuencia no es inadecuado admitir un conocimiento eterno de Dios sobre cosas que no son eternas.

13. Él nombre de perfección, si se toma estrictamente, no puede aplicarse a Dios, pues solamente es perfecto lo que es hecho; ahora bien, en Dios el nombre de perfección está tomado más de modo negativo que positivo, en el sentido de que se denomina perfecto porque no le falta nada de cualquier cosa, y no porque exista en Él algo que esté en potencia para una perfección que se perfeccionara por algo que fuera su acto; en consecuencia, no hay en Él potencia pasiva.

14. Lo inteligible y lo sensible no mueven al sentido o al entendimiento más que en cuanto el conocimiento sensitivo o intelectivo proceden de las cosas; el conocimiento divino no es así, y por ello el argumento no es válido.

15. Según el Filósofo[66] en los libros VII y X de la *Ethica* la delectación del entendimiento procede de una operación adecuada; por eso señala allí[67] que "Dios se goza con una sola y simple operación"; según esto, pues, algo inteligible es causa de delectación para el entendimiento en la medida que es causa de su operación; esto sucede porque produce en el entendimiento su semejanza por medio de la cual es informada la operación del entendimiento; de ahí es mani-

---

[66] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VII, 14, 1154 b 15; X, 3, 1174 b 19.

[67] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,*VII, 15, 1154 b 26.

fiesto que la cosa que es entendida no es causa de la delectación en el entendimiento más que cuando el conocimiento del entendimiento se toma de las cosas, lo cual no ocurre en el entendimiento divino.

16. El ser, en sentido propio y absoluto, se entiende exclusivamente del ser divino, al igual que también el bien, razón por la cual se afirma en *Mateo*[68]: "Nadie es bueno sino solo Dios"; por eso cuanto más una criatura se acerca a Dios, más tiene de ser, y en cambio cuanto más se aleja más tiene de no ser; y como no se acerca a Dios más que en la medida en que participa de modo finito del ser, dista infinitamente de él, y por eso se dice que tiene más de no ser que de ser; y sin embargo ese ser que posee, puesto que es causado por Dios, es conocido por Dios.

17. Hay que afirmar lo mismo que antes, porque la criatura visible no posee verdad más que en cuanto se acerca a la verdad primera, y en cambio, como también dice Avicena[69], en cuanto que se aleja de él está afectada de falsedad.

18. Una cosa se compara a Dios de un doble modo; o bien según una conmensuración, y así la criatura comparada con Dios se manifiesta como una nada; o bien según una conversión a Dios de quien recibe el ser, y solamente de esta manera tiene el ser por el que se compara a Dios, y de ese modo es también cognoscible por Dios.

19. Esa expresión hay que entenderla referida a nuestro entendimiento, el cual toma su ciencia de las cosas; en efecto, la cosa pasa gradualmente de su materialidad a la inmaterialidad del entendimiento, es decir mediante la inmaterialidad del sentido; por eso es preciso que lo que está en nuestro entendimiento haya estado antes en el sentido, pero esto no tiene lugar en el entendimiento divino.

20. Aunque el agente natural, como dice Avicena[70], no sea causa más que del devenir –cuyo signo es que una vez destruido el ser de la cosa no cesa su ser sino sólo su devenir–, sin embargo el agente divino, que proporciona el ser a las cosas, es la causa del ser para todas las cosas, aunque no entre en la constitución de las cosas; y sin embargo es una semejanza de los principios esenciales que entran en la constitución de la cosa; en consecuencia no sólo conoce el devenir de la cosa, sino también su ser y sus principios esenciales.

---

68 *Mateo,* 19, 17.

69 Avicena, *Metaphysica*, VII, c. 6 (fol. 100ra A).

70 Avicena, *Metaphysica,* VI, c. 2 (fol. 92ra C).

ARTÍCULO 4

Si posee un conocimiento cierto y determinado de las cosas[71]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Porque, como dice Boecio[72], "algo es universal cuando es entendido, singular cuando es sentido"; ahora bien, en Dios no hay conocimiento sensitivo, sino solamente intelectivo; por tanto, Dios no tiene más que un conocimiento universal acerca de las cosas.

2. Si Dios conoce las criaturas, las conoce o bien por un principio o bien por muchos; si es por medio de muchos entonces su ciencia se hace múltiple también por parte del cognoscente, ya que aquello por lo que se conoce está en el cognoscente; si, en cambio, conoce por medio de uno solo, como no puede darse un conocimiento propio y distinto de muchas cosas mediante un solo principio, parece que Dios no tiene un conocimiento propio de las cosas.

3. Lo mismo que Dios es causa de las cosas por el hecho de que les proporciona el ser, igualmente el fuego es causa de las cosas cálidas por el hecho de que les proporciona calor; ahora bien, si el fuego se conociera a sí mismo, al conocer su propio calor no conocería las demás cosas más que en cuanto que son cálidas; en consecuencia Dios, conociendo su esencia, no conoce las demás cosas más que en cuanto que son entes; pero esto no es tener un conocimiento propio de las cosas, sino un conocimiento máximamente universal; luego Dios no tiene un conocimiento propio de las cosas.

4. No puede haber un conocimiento propio de una cosa más que por medio de una especie, que no contenga ni más ni menos que lo que hay en la cosa; en efecto, lo mismo que el color verde sería conocido imperfectamente por medio de una especie que fuera inferior a ella, por ejemplo la del negro, del mismo modo la conocería también imperfectamente por medio de una especie que la sobrepasase, por ejemplo la del blanco, en la que se encuentra del modo más perfecto la naturaleza del color, y por eso la blancura es la medida de todos los colores, como se dice en la *Metaphysica*[73]; ahora bien, cuanto más la esencia divina supera a la criatura, tanto más la criatura es imperfecta respecto a Dios;

---

[71] *In I Sententiarum*, d. 35, a. 3; *Contra Gentes*, I, c. 50; *De potential,* q. 6, a. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 6; *In de causis,* lect. 10.

[72] Boecio, *In Porphyrii Isagogen*, I (PL 64, 85 D).

[73] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 2, 1053 b 28.

en consecuencia, no pudiendo la esencia divina ser conocida de modo propio y completo mediante una criatura, tampoco la criatura podrá ser conocida de modo propio mediante la esencia divina; ahora bien, Dios no conoce la criatura más que por su esencia; por tanto, no tiene un conocimiento propio de las criaturas.

5. Todo medio que produce el conocimiento propio de una cosa puede utilizarse como término medio de la demostración de la que esa cosa es conclusión; pero la esencia divina no se relaciona de este modo con la criatura, pues en otro caso las criaturas existirían desde que existe la esencia divina; por tanto, Dios, conociendo las criaturas por medio de su esencia, no posee un conocimiento propio de las cosas.

6. Si Dios conoce la criatura, o la conoce en su naturaleza propia o en idea. Si es en su naturaleza propia, entonces la naturaleza propia de la criatura es el medio en el que Dios conoce a la criatura; pero el medio del conocimiento es una perfección del cognoscente; en consecuencia, la naturaleza de la criatura sería una perfección del entendimiento divino, lo que es absurdo. Si en cambio conoce a la criatura en idea, siendo la idea más distante de la cosa que sus principios esenciales o accidentales, tendrá un conocimiento de la cosa menor que el que se alcanza por medio de sus principios esenciales o accidentales; ahora bien, todo conocimiento propio de una cosa se alcanza o por sus principios esenciales o por los accidentales, puesto que también "los accidentes contribuyen en gran medida al conocimiento de lo que es una cosa", como se dice en *De anima*[74]; en consecuencia Dios no posee un conocimiento propio acerca de las cosas.

7. Por un medio universal no puede alcanzarse un conocimiento propio de algo particular, como por ejemplo por medio del animal no puede alcanzarse un conocimiento propio sobre el hombre; pero la esencia divina es un medio máximamente universal, puesto que se relaciona del modo más común con todas las cosas que pueden ser conocidas; en consecuencia, Dios no puede tener un conocimiento propio de las criaturas mediante su esencia.

8. El conocimiento depende del medio del conocimiento; luego no podrá haber un conocimiento propio más que por un medio propio; pero la esencia divina no puede ser un medio propio del conocimiento de esta criatura concreta, puesto que si fuera el medio propio para conocer a ésta ya no podría ser medio para conocer a otra; en efecto, lo que pertenece a esta cosa y a esa otra es común a ambas y no es propio de ninguna de ellas; por tanto, Dios, conociendo por su esencia las criaturas, no posee un conocimiento propio sobre ellas.

---

[74] Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402 b 21.

9. Dionisio[75] afirma en el *De divinis nominibus* que Dios conoce "las cosas materiales de modo inmaterial y las cosas múltiples de modo unitario", o sea conoce de modo indistinto las cosas distintas; ahora bien, la naturaleza del conocimiento divino está en consonacia con cómo Dios conoce las cosas; por tanto, Dios posee un conocimiento indistinto de las cosas y de ese modo propiamente no conoce esto o aquello.

EN CONTRA

1. Nadie puede discernir entre las cosas de las que no tiene un conocimiento propio; ahora bien, Dios conoce de tal modo las criaturas que discierne entre ellas; conoce, en efecto, que ésta no es esa, pues en caso contrario no podría dar a cada una según su capacidad, ni juzgando con justicia las acciones de los hombres pagaría a cada uno según sus obras; por tanto, Dios tiene un conocimiento propio sobre las cosas.

2. A Dios no se le debe atribuir nada que sea imperfecto; pero el conocimiento por el que es conocido algo genéricamente y no de modo específico es imperfecto, porque le falta algo; luego el conocimiento divino no versa sobre las cosas solamente en general sino también en particular.

3. Según eso, si no conociera de las cosas lo que nosotros conocemos, sucedería que Dios "que es felicísimo, sería el menos sabio"; esto también lo considera incongruente el Filósofo en *De anima*[76] y en *Metaphysica*[77].

SOLUCIÓN

Puede probarse que Dios tiene un conocimiento propio de las cosas por el hecho de que Él las ordena a su fin, puesto que una cosa no puede ser ordenada a su propio fin mediante un cierto conocimiento a menos que sea conocida su naturaleza propia, por la cual posee una determinada relación a su fin. Cómo esto sea posible hay que considerarlo de la siguiente manera.

Conociendo la causa no se conoce el efecto sino porque el efecto procede de aquélla; por eso si existiese una causa universal cuya acción no estuviese determinada a un efecto más que mediante alguna causa particular, a través del conocimiento de esa causa general no se podrá tener un conocimiento propio sobre el efecto, sino que se conocerá solamente en general, lo mismo que por ejemplo la acción del sol está determinada a la producción de tal planta mediante la virtud germinativa que está en la tierra o en la semilla; por eso si el sol se conociera a

---

[75] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 B; Dion. 398).

[76] Aristóteles, *De anima*, I, 5, 410 b 4.

[77] Aristóteles, *Metaphysica*, III, 4, 1000 b 3.

sí mismo no tendría un conocimiento propio de esa planta, sino sólo un conocimiento general, a menos que junto con ello conociese también su causa propia; y en consecuencia para que exista un conocimiento propio y perfecto de un efecto es preciso que en el cognoscente estén reunidos todos los conocimientos de las causas generales y propias. Y esto es lo que afirma el Filósofo[78] al comienzo de la *Physica*: "se dice que conocemos una cosa cuando conocemos las primeras causas y los primeros principios hasta los elementos", es decir, hasta sus causas próximas, como explica el Comentador[79]. Según esto, pues, afirmamos que alguna cosa está en el conocimiento divino en cuanto que su causa es Él mismo por su propia esencia; en efecto, esa es la manera en la que una cosa está en Dios para que pueda ser conocida; por eso, siendo Él mismo la causa de todas las causas propias y generales, Él conoce por su propia esencia todas las causas propias y generales, puesto que no hay nada en una cosa por la que se determine su naturaleza común de la que Dios no sea su causa; en consecuencia, la misma razón que nos lleva a afirmar que Dios conoce la naturaleza común de las cosas es la misma razón que también nos lleva a decir que Él conoce la naturaleza propia de cada cosa y sus causas propias. Esta es la razón que proporciona Dionisio[80] en el *De divinis nominibus* cuando afirma: "Si Dios ha dado el ser a todas las cosas existentes por medio de una sola causa, las conocerá a todas por medio de esa misma causa", y más abajo[81]: "la misma causa de todas las cosas, conociéndose a sí misma, estaría ausente en algún lugar si ignorase las cosas que proceden de ella y de las cuales es causa"; estar ausente quiere decir no ser la causa de algo que se encuentra en la cosa, lo que sucedería si Él ignorase algo de lo que hay en una cosa.

Es claro, pues, por lo dicho, que todos los ejemplos, traidos a colación para manifestar que Dios conoce por sí mismo todas las cosas, son imperfectos, como el ejemplo utilizado del punto en el que se señala que, si él se conociese a sí mismo, conocería las líneas, o el ejemplo de la luz, según el cual, si se conociese a sí misma, conocería los colores; en efecto, no todo lo que está en la línea puede reducirse al punto como a su causa, ni todo lo que está en el color a la luz; el punto, conociéndose a sí mismo, no conocería la línea más que en general, y de manera semejante la luz respecto al color; de modo diverso suceden las cosas por lo que respecta al conocimiento divino, como es claro por lo señalado.

---

78 Aristóteles, *Physica*, I, 1, 184 a 12.

79 Averroes, *In Physicam*, I, com. 1 (IV, 6 F).

80 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 B; Dion. 399).

81 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (PG 3, 869 C; Dion. 400).

RESPUESTAS

1. Esa afirmación de Boecio debe entenderse referida a nuestro entendimiento y no al entendimiento divino, el cual puede conocer los singulares, como se dirá más adelante[82]; y sin embargo nuestro entendimiento, no conociendo los singulares, tiene un conocimiento adecuado de las cosas, ya que las conoce por medio de las razones propias de su especie; por eso aunque tampoco el entendimiento divino conociera las cosas singulares, podría sin embargo poseer un conocimiento adecuado de las cosas.

2. Dios conoce todas las cosas con un solo principio que es la razón de muchas cosas, a saber, su esencia, la cual es semejanza de todas las cosas, y puesto que su esencia es la razón propia de cada cosa por eso Él posee un conocimiento propio de cada cosa. Cómo un solo principio pueda ser la razón propia y común de muchas cosas, se puede considerar de la siguiente manera.

La esencia divina es razón de una cosa por cuanto esta cosa imita la esencia divina; ahora bien, ninguna cosa imita plenamente la esencia divina; en efecto, en ese caso no podría existir más que una sola imitación suya, y de esta manera la esencia divina no sería razón más que de una sola cosa, lo mismo que no hay más que una sola imagen del Padre, que le imita perfectamente, a saber, el Hijo; pero como la cosa creada imita imperfectamente la esencia divina, sucede que hay diversas cosas que la imitan de manera diferente, en ninguna de las cuales sin embargo no hay nada que no provenga de la semejanza de la esencia divina; por eso, lo que es propio de cada cosa tiene en la esencia divina algo a lo que imita, y según esto la esencia divina es semejanza de la cosa en cuanto a lo que es propio de la cosa misma, y de ese modo es la razón propia de la cosa, y por el mismo motivo es la razón propia de esa otra cosa y de todas las demás cosas. Ella es, pues, la razón común de todas las cosas, por cuanto la realidad misma que todas las cosas imitan es única, pero también es la razón propia de esta o de aquella cosa en cuanto que las cosas la imitan de manera diferente; la esencia divina produce, pues, el conocimiento propio de cada cosa por cuanto es la razón propia de cada una de ellas.

3. El fuego no es causa de las cosas cálidas respecto a todo lo que hay en ellas, como se ha afirmado que ocurría con la esencia divina, y por tanto no hay parangón.

4. La blancura es superior al color verde por lo que se refiere a uno de los elementos que pertenecen a la naturaleza del color, a saber, en cuanto a la luz, que es como lo formal en la composición del color, y desde esta perspectiva es la medida de todos los colores; ahora bien, en los colores se encuentra algo que es en ellos como lo material, a saber, la determinación de lo diáfano, y desde

---

[82] Cfr. *infra*, a. 5.

este punto de vista la blancura no es la medida de los colores; de esta manera es patente que en la especie de la blancura no está todo lo que se encuentra en todos los demás colores, y en consecuencia mediante la especie de la blancura no puede poseerse un conocimiento propio de cualesquiera otros colores; de manera diversa sucede en cambio con la esencia divina. Y además, en la esencia divina están todas las demás cosas como en su causa, mas los colores no están en la blancura como en su causa, y por tanto no es igual.

5. La demostración es una especie de argumentación que se realiza por un cierto discurso del entendimiento; por eso, el entendimiento divino, que es sin discurso, no conoce mediante su esencia sus efectos a través de una demostración, aunque por su esencia posea un conocimiento más cierto de las cosas que el que alcanza uno que conoce por medio de una demostración; si alguien comprehendiese la esencia divina, por medio de ella conocería la naturaleza de las cosas singulares con más certeza de lo que se pueda conocerse la conclusión mediante una demostración. Y sin embargo por el hecho de que su esencia sea eterna no se sigue que los efectos de Dios existan desde la eternidad, porque los efectos no están en la esencia divina de manera tal que existan siempre en sí mismos, sino de manera que existen en un momento dado, a saber, en el momento que es determinado por la esencia divina.

6. Dios conoce las cosas en su naturaleza propia si esta determinación se refiere al conocimiento desde el punto de vista del objeto conocido; en cambio, si hablamos del conocimiento desde la perspectiva del cognoscente entonces conoce las cosas en idea, esto es, por medio de la idea que es semejanza de todo lo que hay en la cosa, tanto los principios esenciales como los accidentales, aunque la idea misma no sea un accidente de la cosa, ni tampoco su esencia, lo mismo que tampoco la semejanza de la cosa en nuestro entendimiento es ni un principio accidental ni esencial a la cosa misma, sino una semejanza sea de la esencia sea del accidente.

7. La esencia divina es medio universal por ser causa universal. Ahora bien, una causa universal y una forma universal producen de manera diferente el conocimiento de las cosas; en efecto, en la forma universal el efecto está en potencia, por así decirlo, material, como por ejemplo las diferencias están en el género análogamente a como las formas están en la materia, como afirma Porfirio[83], y en cambio los efectos están en la causa en potencia activa, como por ejemplo una casa está en potencia activa en la mente de su artífice; y puesto que cada cosa se conoce en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia, el hecho de que las diferencias que especifican el género estén en potencia en el género no es suficiente para que se pueda poseer un conocimiento propio de la especie a través de la forma del género; en cambio, el hecho de que los princi-

---

[83] Porfirio, *Isagoge*, "De differentia" (ed. Minio-Paluello, p. 18).

pios propios de una cosa estén en alguna causa activa es suficiente para que, por medio de esa causa, se tenga conocimiento de aquella cosa; por eso la casa no es conocida por medio de las maderas y las piedras como es conocida por su forma que está en el artífice. Y como en Dios están las condiciones propias de cada cosa como en su causa activa, por eso aunque sea un medio universal puede tener un conocimiento propio de cada cosa.

8. La esencia divina es un medio tanto común como propio, pero no desde el mismo punto de vista, como se ha dicho ya.

9. Cuando se afirma que Dios conoce indistintamente cosas distintas, si la expresión "indistintamente" determina el conocimiento por parte del cognoscente entonces es verdadero, y así lo entiende Dionisio, porque Dios conoce en un solo conocimiento todas las cosas distintas; en cambio, si determina el conocimiento por parte del objeto conocido, entonces es falso; Dios, en efecto, conoce la distinción entre una cosa y otra y conoce aquello por lo que una cosa se distingue de otra; por eso posee un conocimiento propio de cada una de ellas.

ARTÍCULO 5
Si conoce las cosas singulares[84]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nuestro entendimiento no conoce las cosas singulares ya que está separado de la materia; ahora bien, el entendimiento divino está mucho más separado de la materia que el nuestro; en consecuencia, no conoce las cosas singulares.

2. Pero podría decirse que nuestro entendimiento no conoce los seres singulares solamente por ser inmaterial, sino porque abstrae su conocimiento de las cosas. Por el contrario, nuestro entendimiento no recibe algo de las cosas más que mediante el sentido o la imaginación; el sentido y la imaginación reciben de las cosas antes que el entendimiento, y por ello los singulares son conocidos por medio del sentido y de la imaginación; en consecuencia, no hay ninguna razón

---

[84] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 1; *Contra Gentes*, I, c. 65; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 11; *Compendium Theologiae*, c.132 y c. 133; *In Perihermeneias*, I, lect. 14.

para que el entendimiento no conozca los seres singulares por el hecho de recibir de las cosas su conocimiento.

3. Pero podría decirse que el entendimiento, contrariamente a lo que sucede con el sentido y la imaginación, recibe de las cosas una forma completamente depurada. Por el contrario, desde la perspectiva del punto de partida [*termini a quo*], la depuración de la forma recibida en el entendimiento no es la razón por la que el entendimiento no puede conocer los seres singulares; es más, según esto debería conocerlas con mayor motivo, ya que toda su semejanza la extrae de lo que recibe de la cosa; se concluye, por tanto, que la depuración de la forma no impide el conocimiento de una cosa singular más que por el término de llegada [*terminum ad quem*], que es la depuración que posee en el entendimiento; pero esta depuración de la forma es consecuencia únicamente de que el entendimiento está exento de materia; por tanto, la razón exclusiva por la que nuestro entendimiento no conoce las cosas singulares es porque está separado de la materia, y de ese modo se alcanza lo pretendido, a saber, que Dios no conoce los seres singulares.

4. Si Dios conoce los seres singulares es preciso que los conozca todos, pues la razón por la que conoce uno y conoce todos es la misma; ahora bien, no los conoce todos; luego no conoce ninguno. Demostración de la premisa menor: como dice San Agustín[85] en el *Enchiridion*, "hay muchas cosas", a saber, las viles, "que es mejor no conocerlas que conocerlas"; pero entre las cosas singulares hay muchas que son viles; por tanto, puesto que debe ponerse en Dios lo que es mejor, parece que Él no conoce todos los seres singulares.

5. Todo conocimiento se realiza por una asimilación del cognoscente a lo conocido; pero no existe ninguna asimilación entre los singulares y Dios, puesto que los singulares son mutables y materiales y poseen otras características de ese tipo, cuyos contrarios justamente están en Dios; luego Dios no conoce los singulares.

6. Todo lo que Dios conoce, lo conoce perfectamente; ahora bien, no se tiene un conocimiento perfecto de una cosa más que cuando es conocida en la manera en que es; pero como Dios no conoce el singular en la manera en que es, puesto que el singular existe de modo material y Dios, en cambio, conoce de manera inmaterial, parece que Dios no puede conocer perfectamente el singular, y por tanto no lo conoce de ninguna manera

7. Pero podría decirse que un conocimiento perfecto requiere que el cognoscente conozca la cosa de la manera en que es, pero esa manera es la del objeto conocido no la del cognoscente. Por el contrario, el conocimiento se produce por la aplicación de lo conocido al cognoscente; es, por tanto, preciso que sean

---

[85] San Agustín, *Enchiridion*, c. 17 (PL 40, 239).

idénticos el modo de lo conocido y del cognoscente, y así la distinción antes señalada parece infundada.

8. Según el Filósofo, si alguien quiere encontrar una cosa es necesario que tenga previamente de ella alguna noticia, y no es suficiente que la tenga por medio de una forma general, salvo que esa forma esté determinada por alguna cosa; por ejemplo, alguien no podría buscar adecuadamente un criado perdido a menos que previamente tuviese algún conocimiento de él, ya que no lo reconocería cuando lo encontrase, ni tampoco sería suficiente saber que es un hombre, pues de ese modo no lo distinguiría de los demás, sino que es necesario que tenga algún conocimiento por las características que le son propias; si, pues, Dios debe conocer algo singular, es preciso que la forma común por la que conoce, es decir, su esencia, sea determinada por alguna cosa; por tanto, como no hay nada en él por lo que pueda ser determinado, parece que Dios no puede conocer las cosas singulares.

9. Pero podría decirse que la especie por medio de la cual Dios conoce es de tal manera general que es propia de cada cosa. Por el contrario, lo propio y lo general se oponen mutuamente; por tanto, no es posible que una misma cosa sea forma general y propia.

10. El conocimiento de la visión no se determina a un objeto coloreado por medio de la luz, la cual es el medio en la visión, sino que se determina por el objeto, que es la cosa misma coloreada; ahora bien, en el conocimiento por el cual Dios conoce las cosas, su esencia se comporta como el medio del conocimiento y como una cierta luz por medio de la cual son conocidas todas las cosas, como también afirma Dionisio[86] en el *De divinis nominibus*; en consecuencia, su conocimiento no se determina por respecto a ninguna cosa singular, y en consecuencia no conoce los seres singulares.

11. La ciencia, siendo una cualidad, es una forma por cuya modificación cambia el sujeto; ahora bien, la ciencia varía a tenor de la variación de los objetos conocidos, puesto que si yo sé que tú estás sentado, al levantarte tú yo pierdo ese saber; por tanto, el cognoscente cambia en consonancia con el cambio de los objetos conocidos; pero Dios de ninguna manera puede cambiar; por tanto, los seres singulares, que están sujetos a cambio, no pueden ser conocidos por él.

12. Nadie puede conocer el singular a menos que sepa aquello que lo constituye como tal singular; ahora bien, lo que constituye a un singular en cuanto tal es la materia; pero Dios no conoce la materia, luego tampoco a los seres singulares. Demostración de la premisa menor: como afirman Boecio[87] y el Comen-

---

[86] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 7, § 2 (869 B; Dion. 398).

[87] Boecio, *Contra Eutychen et Nestorium,* c. 1, (PL 64, 1341 B).

tador[88] en la *Metaphysica*, existen ciertas cosas que son para nosotros difíciles de conocer a causa de un defecto nuestro, como por ejemplo aquéllas que son muy evidentes en su naturaleza, como las sustancias inmateriales, y en cambio hay otras cosas que no son conocidas por un defecto suyo, como las que poseen un ser mínimo, como el movimiento, el tiempo, el vacío y otras semejantes; ahora bien, la materia prima tiene un ser mínimo; luego Dios no conoce la materia, puesto que de suyo es incognoscible.

13. Pero podría decirse que aunque la materia sea incognoscible para nuestro entendimiento, sin embargo es cognoscible para el entendimiento divino. Por el contrario, nuestro entendimiento conoce la cosa por medio de una semejanza recibida de esa cosa, mientras que el entendimiento divino la conoce por medio de una semejanza que es causa de la cosa; ahora bien, se requiere una mayor conveniencia entre la semejanza que es causa de una cosa y la cosa misma, que en el caso de otra semejanza; siendo la imperfección de la materia la causa por la que no puede haber en nuestro entendimiento una tan gran semejanza que sea suficiente para permitirnos conocerla, a mayor abundamiento será el motivo por el que en el entendimiento divino no haya una semejanza de la materia por medio de la cual pueda conocerla.

14. Según Algacel[89], la razón por la que Dios se conoce a sí mismo es que en Él se encuentran los tres elementos que se requieren para la intelección, a saber, una sustancia inteligente que esté separada de la materia, un inteligible separado de la materia y la unión de ambos; de aquí se desprende que nada puede ser inteligido a menos que esté separado de la materia; pero el singular en cuanto tal no es separable de la materia; por tanto, el singular no puede ser inteligido.

15. El conocimiento es intermedio entre el cognoscente y el objeto, y cuanto más el conocimiento sale del cognoscente tanto más imperfecto es; siempre que el conocimiento se dirige a algo que está fuera del cognoscente sale hacia alguna otra cosa; por tanto, como el conocimiento divino es perfectísimo, no parece que su conocimiento verse sobre los seres singulares, los cuales están fuera de Él.

16. El acto de conocimiento, lo mismo que depende esencialmente de la potencia cognoscitiva, igualmente depende esencialmente del objeto cognoscible; ahora bien, es inadecuado establecer que el acto del conocimiento divino, que es su misma esencia, dependa esencialmente de algo externo a Él; por tanto es inadecuado afirmar que Dios conozca los seres singulares que están fuera de Él.

---

88 Averroes, *In Metaphysicam*, I, com. 1, (VIII, 29B).

89 Algacel, *Metaphysica,* I, tr. 3, sent. 1 (Muckle, p. 63).

17. Nada es conocido más que según el modo en que está en el cognoscente, como afirma Boecio[90] en *De philosophiae consolatione*; ahora bien, las cosas están en Dios inmaterialmente, y por tanto sin la concreción de la materia y de sus condiciones; en consecuencia, Dios no conoce las cosas que dependen de la materia, como lo son los seres singulares.

EN CONTRA

1. Afirma *1 Corintios* (13, 12): "Entonces conoceré como soy conocido"; el mismo Apóstol que así hablaba era un cierto singular; luego los seres singulares son conocidos por Dios.

2. Las cosas son conocidas por Dios en cuanto Él mismo es causa de ellas, como es manifiesto por lo señalado antes[91]; ahora bien, Él mismo es la causa de los seres singulares; luego conoce los seres singulares.

3. Es imposible conocer la naturaleza de un instrumento a menos que se conozca aquello a lo que el instrumento está ordenado; ahora bien, los sentidos son ciertas potencias instrumentalmente ordenadas al conocimiento de los singulares; por tanto, si Dios no conociera los seres singulares, ignoraría incluso la naturaleza del sentido y en consecuencia también ignoraría la naturaleza del entendimiento humano, cuyo objeto son las formas existentes en la imaginación, lo cual es absurdo.

4. La potencia y la sabiduría de Dios son iguales; por tanto, todo lo que está sometido a su potencia también lo está a su saber [*scientiae*]; pero su potencia se extiende a la producción de seres singulares; luego también su ciencia se extiende al conocimiento de los mismos singulares.

5. Como se ha señalado más arriba[92], Dios tiene un conocimiento propio y distinto de las cosas; ahora bien, esto no ocurriría si no conociera [*sciret*] aquello por lo que las cosas se distinguen entre sí; luego conoce las condiciones singulares de cada cosa por las cuales una cosa se distingue de otra; luego conoce las cosas singulares en su singularidad.

SOLUCIÓN

Sobre este asunto ha habido múltiples errores. En efecto, algunos, como el Comentador[93] en la *Metaphysica*, pretendiendo coartar la naturaleza del entendimiento divino a la medida de nuestro entendimiento, negaron absolutamente

---

90 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 848C).

91 *Supra,* a. 4.

92 *Supra*, a. 4.

93 Averroes, *In Metaphysicam*, XI (=XII), com. 51 (VIII, 337 A).

que Dios pudiera conocer los seres singulares excepto quizá en general. Pero este error puede refutarse mediante la argumentación del Filósofo con la que, en *De anima*[94] y en la *Metaphysica*[95], ataca a Empédocles; si, en efecto, como resultaba de las afirmaciones de Empédocles, Dios ignorase el odio que otros podían conocer, se seguiría que "Dios sería muy ignorante siendo sin embargo felicísimo", y por tanto sapientísimo; igualmente sucedería si se estableciera que Dios ignora los seres singulares mientras que nosotros los conocemos. Y por eso otros afirmaron, como Avicena[96] y sus seguidores, que Dios conoce cada uno de los seres singulares pero de manera general, al conocer todas las causas universales a partir de las cuales se produce el singular, como por ejemplo si un astrólogo conociese todos los movimientos del cielo y las distancias de los cuerpos celestes, conocería cada eclipse que pudiera poducirse de aquí a cien años, pero sin embargo no lo conocería en tanto que es un singular, o sea, de modo que conociera que existe o no existe en este momento, como lo conoce un campesino en el momento que lo ve; y de esta manera establecen que Dios conoce los seres singulares no porque vea su naturaleza singular, sino por el conocimiento de sus causas universales. Ahora bien, esta postura no puede defenderse, puesto que de causas universales no proceden más que formas universales a menos que exista alguna cosa por lo que esas formas se individúen; pero un singular no se constituye por la unión de formas universales, por numerosas que sean, ya que la unión de esas formas puede todavía entenderse como existente en muchas cosas; y por tanto, si alguien, del modo señalado antes, conociese un eclipse mediante causas universales, no conocería nada singular sino solamente algo universal, puesto que un efecto universal es proporcionado a una causa universal, y un efecto particular a una causa particular; y de ese modo seguiría existiendo el aludido inconveniente de que Dios ignorase los seres singulares.

Y en consecuencia hay que conceder lisa y llanamente que Dios conoce todos los seres singulares, no sólo en sus causas universales sino también a cada uno según su propia y singular naturaleza. Para la evidencia de esto hay que saber que la ciencia que Dios posee de las cosas se puede comparar a la ciencia de un artesano, por el hecho de que es causa de todas las cosas, lo mismo que el arte lo es de todas las cosas producidas por el arte. El artesano conoce el artefacto por medio de la forma del arte que posee en sí, en cuanto que él mismo lo produce; ahora bien, el artesano no produce más que la forma, ya que la naturaleza ha preparado la materia para los productos del arte; y por tanto el artesano

---

94 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 410 b 4.

95 Aristóteles, *Metaphysica,* III, 4, 1000 b 3.

96 Avicena, *Metaphysica*, VIII, 6 (fol. 100rb C); Algacel, *Metaphysica*, p. I, tr. 3, sent. 6 (Muckle, p. 72).

no conoce mediante su arte los productos del arte más que desde el punto de vista de la forma; ahora bien, toda forma es de suyo universal, y en consecuencia el arquitecto mediante su arte conoce ciertamente la casa en general[*universali*], pero no esta o aquella casa más que en cuanto posee conocimiento de ella por medio de sus sentidos. En cambio, si la forma del arte fuese productora de la materia, como lo es de la forma, por medio de ella conocería el producto del arte tanto desde el punto de vista de la forma como de la materia, y en consecuencia, siendo la materia el principio de individuación, lo conocería no sólo según su naturaleza universal sino también en cuanto es un cierto singular. Por ello, siendo el arte divino productor no solamente de la forma sino también de la materia, en ese arte suyo existe no sólo la semejanza de la forma sino también la de la materia, y por ello conoce las cosas tanto en cuanto a la forma como en cuanto a la materia; y de ahí que conozca no sólo los seres universales sino también los singulares.

Queda en ese caso una duda. Como todo lo que está en una cosa está en ella según el modo de aquello en lo que está, y como la semejanza de la cosa no está en Dios más que de modo inmaterial, ¿por qué nuestro entendimiento, por el hecho de recibir las formas de manera inmaterial, no conoce los seres singulares, y en cambio Dios sí los conoce? La razón de esto comparece de modo manifiesto si se considera la diferente relación que tienen con la cosa la semejanza de la cosa que está en nuestro entendimiento y la semejanza de la cosa que está en el entendimiento divino. En efecto, la semejanza de la cosa que está en nuestro entendimiento está recibida de la cosa en cuanto que ésta actúa sobre nuestro entendimiento actuando previamente en el sentido; ahora bien, la materia, a causa de la debilidad de su ser, ya que es solamente un ente en potencia, no puede ser principio de acción, y por tanto la cosa que actúa sobre nuestra alma actúa solamente por medio de la forma; por eso, la semejanza de la cosa que se imprime en nuestro sentido y que, gradualmente depurada de materia, llega hasta el entendimiento es solamente la semejanza de la forma. En cambio, la semejanza de las cosas que está en el entendimiento divino es productora de la cosa; una cosa, ya sea que tenga un ser fuerte o tenga un ser débil, no lo tiene más que por paticipación de Dios; y por esta razón en Dios existe la semejanza de toda cosa, en la medida en que esa cosa participa el ser de Dios; por ello, la semejanza inmaterial que está en Dios no sólo es la semejanza de la forma sino también la de la materia. Y como para que se conozca algo se requiere que su semejanza esté en el cognoscente, pero no del modo en el que está en la cosa, que nuestro entendimiento no conozca los seres singulares, cuyo conocimiento depende de la materia, se debe al hecho de que no hay en él una semejanza de la materia, y no a que la semejanza esté en él de manera inmaterial; por el contrario, el entendimiento divino, que posee la semejanza de la materia, si bien de modo inmaterial, puede conocer los seres singulares.

RESPUESTAS

1. Nuestro entendimiento, por el hecho de estar separado de la materia, adquiere el conocimiento recibido de las cosas, y por eso ni recibe de manera material ni puede ser una semejanza de la materia, y por ese motivo no conoce los entes singulares; lo contrario sucede con el entendimiento divino, como es claro por lo señalado.

2. El sentido y la imaginación son potencias ligadas a los órganos corporales, y por eso las semejanzas de las cosas se reciben en ellas de modo material, esto es, con las condiciones materiales, aunque sin materia, razón por la cual conocen los seres singulares; al contrario sucede con el entendimiento, y por eso el argumento no es concluyente.

3. Es el término del proceso de depuración el que explica que la forma sea recibida de manera inmaterial, lo cual no es suficiente para que el singular no sea conocido; en cambio, el principio de ese proceso explica que la semejanza de la materia no sea recibida en el entendimiento sino sólo la de la forma, y por tanto el argumento no es concluyente.

4. Todo conocimiento de suyo pertenece al género de las cosas buenas, pero por accidente puede acontecer que el conocimiento de algunas cosas viles sea malo, bien por el hecho de que es la ocasión de un acto repulsivo, y ese es el motivo por el que algunos conocimientos [*scientiae*] estén prohibidos, bien por el hecho de que alguien a causa de algunos conocimientos se retrae de cosas mejores, y de esta manera lo que de suyo es bueno se convierte para alguien en malo, lo cual no puede suceder en Dios.

5. El conocimiento no requiere una semejanza de conformidad en la naturaleza, sino solamente una semejanza de representación, como por ejemplo por medio de una estatua de oro somos conducidos al recuerdo de un cierto hombre; en cambio, el argumento se desarrolla como si el conocimiento requiriese una semejanza de conformidad en la naturaleza.

6. La perfección del conocimiento consiste en conocer que la cosa es de la manera que es, y no en el hecho de que el modo de la cosa conocida esté en el cognoscente, como con frecuencia ha sido dicho más arriba[97].

7. La aplicación de lo conocido al cognoscente, que produce el conocimiento, no debe entenderse como una identidad, sino como una cierta representación, por lo que no es necesario que sean idénticos el modo del cognoscente y de lo conocido.

8. Ese argumento sería adecuado si la semejanza por la que Dios conoce fuera hasta tal punto general que no pudiese ser propia de cada uno, pero más arriba se ha demostrado lo contrario[98].

---

[97] *Supra*, a. 2; a. 3, ad1.

9. Una misma cosa no puede ser común y propia desde el mismo punto de vista; ahora bien, se ha expuesto más arriba[99] de qué manera la esencia divina, por medio de la cual Dios conoce todas las cosas, es una semejanza común de todas las cosas y sin embargo propia de cada una de ellas.

10. En la visión corporal hay un doble medio, a saber, el medio bajo el cual conoce, que es la luz, y por este medio la vista no se determina a algo determinado [*ad aliquod determinatum obiectum*], y otro medio mediante el que conoce, a saber, la semejanza de la cosa conocida, y por este medio la vista se determina a un objeto especial; ahora bien, la esencia divina, en el conocimiento por el que Dios conoce las cosas, posee el lugar de ambos medios, y en consecuencia puede tener un conocimiento adecuado de cada una de las cosas singulares.

11. La ciencia de Dios de ninguna manera varía a tenor de la variación de los objetos cognoscibles; en efecto, sucede que nuestra ciencia varía si varían sus objetos, puesto que conoce las cosas presentes, pasadas o futuras con diferentes conceptos, y por eso cuando Sócrates ya no está sentado, el conocimiento que se tenía de que él estaba sentado se convierte en falso; pero Dios ve, con una misma visión, las cosas como presentes, pasadas o futuras, y por eso en su entendimiento permanece la misma verdad sea cual sea el cambio de la cosa.

12. Las cosas que poseen un ser imperfecto son imperfectamente cognoscibles por nuestro entendimiento, ya que su actuar es imperfecto; no ocurre así con el entendimiento divino, el cual no recibe su ciencia de las cosas, como es patente por lo señalado.

13. En el entendimiento divino, que es causa de la materia, puede existir una semejanza de la materia como imprimiéndola en ella; en cambio, en nuestro entendimiento no puede existir una semejanza que sea suficiente para el conocimiento de la materia, como es claro por lo señalado.

14. Aunque el singular en cuanto tal no pueda ser separado de la materia, puede sin embargo ser conocido mediante una semejanza separada de la materia, que sea una semejanza suya; de ese modo, en efecto, aunque esté separada de la materia según el ser, no lo está sin embargo según la representación.

15. El acto del conocimiento divino no es algo diverso de su esencia, puesto que en Él es lo mismo el entendimiento y el entender, ya que su acción es su misma esencia; en consecuencia, por el hecho de que conoce algo fuera de Él mismo no puede afirmarse que su conocimiento salga o fluya de Él. Además ninguna acción de una potencia cognoscitiva puede decirse que sale, como sucede con los actos de las potencias naturales, las cuales pasan del agente al pa-

---

98 *Supra,* a. 4.

99 *Supra,* a. 4, ad 2.

ciente, puesto que el conocimiento no lleva consigo una salida desde el cognoscente hacia lo conocido, como ocurre en las acciones naturales, sino que subraya más bien la existencia de lo conocido en el cognoscente.

16. El acto del conocimiento divino no posee ninguna dependencia respecto de lo conocido; en efecto, la relación que lleva consigo no comporta la dependencia del conocimiento mismo respecto a lo conocido, sino más bien al revés, la dependencia del objeto conocido respecto al conocimiento, igual que, de modo inverso, la relación que lleva consigo el nombre de ciencia designa la dependencia de nuestra ciencia respecto del objeto escible. Además, tampoco el acto de conocimiento se relaciona con su objeto lo mismo que con la potencia cognoscitiva; en efecto es sostenido en su ser por medio de la potencia cognoscitiva y no mediante el objeto, puesto que el acto está en la potencia misma pero no en el objeto.

17. Una cosa es conocida en cuanto que está representada en el cognoscente y no en cuanto que existe en el cognoscente; en efecto, la semejanza existente en la facultad cognoscitiva no es principio del conocimiento de la cosa según el ser que posee en la potencia cognoscitiva, sino según la relación que tiene respecto a la cosa conocida; y por eso una cosa es conocida no por la manera en la que su semejanza posee el ser en el cognoscente, sino en el modo en el que la semejanza que existe en el entendimiento es representativa de la cosa; y por tanto, la semejanza del entendimiento divino, aunque posea un ser inmaterial, puesto que es semejanza de la materia, es también el principio del conocimiento de las cosas materiales y por tanto de las singulares.

ARTÍCULO 6

Si el entendimiento humano conoce las cosas singulares[100]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. El entendimiento humano conoce abstrayendo la forma de la materia; ahora bien, la abstracción de la forma de la materia no le quita su particularidad, ya que también en los entes matemáticos, que hacen abstracción de la materia, se

[100] *De veritate,* q. 10, a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 86, a. 1; *Quodlibeto*, XII, q. 8.

consideran las líneas particulares; por tanto, nuestro entendimiento no está impedido para conocer los entes singulares por el hecho de ser inmaterial.

2. Los singulares no se distinguen por convenir en una naturaleza común, ya que por su participación en la especie muchos hombres son un solo hombre; por tanto, si nuestro entendimiento no conoce más que universales, no podría conocer la distinción entre un singular y otro, y de ese modo nuestro entendimiento no podría dirigir nuestras operaciones, en las que nosotros dirigimos precisamente por medio de una elección, la cual presupone la distinción entre una cosa y otra.

3. Pero podría decirse que nuestro entendimiento conoce los singulares por aplicar una forma universal a algo particular. Por el contrario, nuestro entendimiento no puede aplicar una cosa a otra a menos que conozca previamente ambas; en consecuencia, el conocimiento del singular precede a la aplicación del universal al singular; por tanto, la aplicación señalada no puede ser la causa por la que nuestro entendimiento conozca el singular.

4. Según Boecio[101] en *De philosophiae consolatione* "todo lo que puede una potencia inferior también lo puede una superior"; ahora bien, como él mismo señala allí mismo, el entendimiento está por encima de la imaginación, y la imaginación por encima del sentido; por tanto, como el sentido conoce el singular, también lo podrá conocer nuestro entendimiento.

EN CONTRA

Afirma Boecio que "algo es universal en cuanto que es inteligido, y singular en cuanto que es sentido"[102].

SOLUCIÓN

Cualquier acción depende de la condición de la forma del agente, la cual es principio de la acción, como por ejemplo la calefacción se mide por el grado de calor; en cambio, la semejanza de lo conocido, por la que es informada la potencia cognoscitiva, es principio del conocimiento según el acto, lo mismo que el calor lo es de la calefacción, y por tanto es preciso que cualquier conocimiento dependa del modo de la forma que está en el cognoscente. Por eso, como la semejanza de la cosa que está en nuestro entendimiento es recibida como separada de la materia y de todas las condiciones materiales que son los principios de individuación, resulta que nuestro entendimiento, estrictamente hablando, no conoce los singulares sino únicamente los universales; en efecto, toda forma en

---

[101] Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

[102] Boecio, *In Porphyrii Isagogen*, I (PL 64, 85D).

cuanto tal es universal, salvo que sea una forma subsistente, la cual por el hecho mismo de subsistir es incomunicable.

Sin embargo, puede acontecer por accidente que nuestro entendimiento conozca el singular. En efecto, como afirma el Filósofo[103] en *De anima*, los fantasmas son a nuestro entendimiento como las entidades sensibles al sentido, como por ejemplo los colores, que están fuera del alma, se refieren a la vista; por ello, lo mismo que la especie que está en el sentido se abstrae de las cosas mismas y mediante ella el conocimiento del sentido está en continuidad con las mismas cosas sensibles, del mismo modo nuestro entendimiento abstrae de los fantasmas una especie, y por medio de ella su conocimiento de alguna manera está en continuidad con los fantasmas.

Hay sin embargo una diferencia: que la semejanza que está en el sentido es abstraida de la cosa como del objeto cognoscible, y en consecuencia por medio de esa semejanza la cosa misma es directamente conocida por sí misma; en cambio, la semejanza que está en el entendimiento no es abstraida del fantasma como del objeto cognoscible, sino como medio del conocimiento, a la manera en que nuestro sentido recibe la semejanza de la cosa que está en el espejo en cuanto que se dirige a ella no como hacia una cierta cosa sino como a la semejanza de una cosa; por eso nuestro entendimiento no se dirige directamente desde la especie que recibe a conocer el fantasma, sino a conocer la cosa a la que el fantasma corresponde. Sin embargo, por una cierta reflexión, vuelve también al conocimiento del fantasma mismo, al considerar la naturaleza de su acto, de la especie mediante la que ve y de aquello de lo que abstrae la especie, es decir, del fantasma; lo mismo que por la semejanza que está en la vista, recibida del espejo, la vista se dirige directamente hacia el conocimiento de la cosa reflejada en el espejo, pero por una cierta vuelta se dirige, merced a esa misma semejanza, a la semejanza misma que está en el espejo; por tanto, en cuanto que nuestro entendimiento, gracias a la semejanza que recibe del fantasma, reflexiona sobre el fantasma mismo del que abstrae la especie, y que es una semejanza de una realidad particular, posee un cierto conocimiento del singular, debido a la cierta continuidad del entendimiento con la imaginación.

RESPUESTAS

1. La materia de la que se hace abstracción es doble, a saber, la materia inteligible y la materia sensible, como se pone de manifiesto en la *Metaphysica*[104]; llamo materia inteligible a la que se considera en la naturaleza del continuo, y en cambio materia sensible es la materia física; ambas pueden considerarse de

---

[103] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

[104] Aristóteles, *Metaphysica,*VII, 10, 1036 a 9; 11, 1036 a 26.

dos maneras, a saber, como materia signada y como materia no signada; llamo materia signada en cuanto que se considera con la determinación de estas o aquellas dimensiones, y no signada en cambio a la que se considera sin la determinación de las dimensiones. En consonancia con esto, pues, hay que saber [*sciendum est*] que la materia signada es el principio de individuación, de la que abstrae todo entendimiento, en cuanto que se dice que hace abstracción del aquí y del ahora; en cambio, el entendimiento natural no hace abstracción de la materia sensible no signada; considera, en efecto, el hombre, la carne, los huesos, en cuya definición se incluye la materia no signada; en cambio el entendimiento matemático abstrae totalmente de la materia sensible, pero no de la materia inteligible no signada. Es, por tanto, patente que la abstracción, que es común a todo entendimiento, hace que la forma sea universal.

2. Según el Filósofo[105] en *De anima*, en nosotros no sólo el entendimiento es principio de movimiento, sino también la fantasía, mediante la cual el concepto universal del entendimiento se aplica a algo particular operable; por ello, el entendimiento es como un principio remoto de movimiento, mientras que la razón particular y la fantasía son un principio próximo.

3. El hombre conoce ya los singulares mediante la imaginación y el sentido, y por eso puede aplicar el conocimiento universal que está en el entendimiento al particular; en efecto, no es, propiamente hablando, el sentido o el entendimiento los que conocen, sino el hombre por medio de ambos, como es manifiesto en *De anima*[106].

4. Lo que puede una potencia inferior lo puede también una potencia superior, no sin embargo del mismo modo, sino de un modo más noble; por eso, la misma cosa que conoce el sentido la conoce también el entendimiento, y sin embargo la conoce de manera más noble, puesto que la conoce de modo más inmaterial; y así, no puede concluirse que si el sentido conoce el singular, también lo conozca el entendimiento.

---

[105] Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 14.

[106] Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 b 11.

ARTÍCULO 7

Si Dios conoce que las cosas singulares existen o no existen actualmente[107]

Se pregunta si Dios puede conocer la existencia o no existencia actual del singular, como consecuencia de la postura de Avicena aludida más arriba[108], es decir se pregunta si Dios conoce los enunciados [*enuntiabilia*] y primordialmente lo que se refiere a los singulares. Parece que no.

OBJECIONES

1. El entendimiento divino posee siempre el mismo estado; en cambio, el singular, en cuanto que actualmente existe o no existe, tiene distintos estados; por tanto, el entendimiento divino no conoce la existencia o no existencia actual del singular.

2. Entre las potencias del alma, aquéllas que, como la imaginación, son indiferentes a la presencia o ausencia de la cosa, no conocen si una cosa existe o no existe actualmente, sino que eso lo conocen únicamente aquellas potencias, como el sentido, que no se refieren a las cosas ausentes lo mismo que a las presentes; ahora bien, el entendimiento divino se refiere de la misma manera a las cosas presentes y a las ausentes; luego no conoce la existencia o no existencia actual de las cosas, sino que simplemente conoce su naturaleza.

3. Según el Filósofo[109] en la *Metaphysica*, la composición que se significa cuando se afirma que algo existe o no existe no está en las cosas, sino solamente en nuestro entendimiento; pero en el entendimiento divino no puede haber composición alguna; luego no conoce la existencia o no existencia de la cosa.

4. Comentando el versículo de *Juan* (1, 3) que señala "Lo que fue hecho era vida en Él", San Agustín[110] afirma que las cosas creadas están en Dios lo mismo que un arca está en la mente del artífice; pero el artífice, por medio de la semejanza del arca que tiene en su mente, no conoce si el arca existe o no existe; por tanto, Dios tampoco conoce la existencia o no existencia actual del singular.

5. Cuanto más noble es un conocimiento tanto más semejante es al conocimiento divino; ahora bien, el conocimiento del entendimiento que comprende

---

[107] *In I Sententiarum,* d. 38, a. 3; d. 41 a. 5; *Contra Gentes*, I, c. 59; *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 14.

[108] *Supra*, a. 5.

[109] Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 29.

[110] San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus*, I, n. 17 (PL 35, 1387).

las definiciones de las cosas es más noble que el conocimiento sensitivo, porque el entendimiento al definir avanza hacia el interior de la cosa, mientras que el sentido versa sobre lo exterior; por tanto, no conociendo el entendimiento, cuando define, si la cosa existe o no existe, sino simplemente la naturaleza de la cosa, y en cambio el sentido lo conoce, parece que el modo de conocer que debe atribuirse de modo eminente a Dios es aquel mediante el cual se conoce la naturaleza de la cosa en absoluto, sin saber [*sciatur*] si la cosa existe o no existe.

6. Dios conoce cada cosa mediante la idea de la cosa que está en Él; pero esa idea es indiferente a la existencia o no existencia de la cosa, pues de otro modo por medio de ella Dios no podría conocer las cosas futuras; en consecuencia, Dios no conoce si una cosa existe o no existe.

EN CONTRA

1. Cuanto más perfecto es un conocimiento tantas más características abarca de la cosa conocida; ahora bien, el conocimiento divino es perfectísimo; luego conoce la cosa según todas sus características, y de esa manera conoce que existe o no existe.

2. Como es manifiesto por lo señalado, Dios posee un conocimiento propio y distinto de las cosas; pero no conocería de modo distinto las cosas si no distinguiera la cosa que existe de la que no existe; luego conoce que una cosa existe o no existe.

SOLUCIÓN

Lo mismo que la esencia universal de una determinada especie se relaciona con todos los accidentes propios de esa especie, igualmente se relaciona la esencia singular con todos los accidentes propios de esa esencia singular, o sea, todos los accidentes que se encuentran en él, puesto que por el hecho de estar en él individuados se convierten en propios para él; en cambio, el entendimiento que conoce la esencia de una especie comprehende por medio de ella todos los accidentes propios de esa especie, ya que según el Filósofo[111] el principio de toda demostración mediante la cual se deducen los accidentes propios de un sujeto es la esencia; por ello si se conociera la esencia propia de un singular, se conocerían todos los accidentes de ese singular, lo cual no le es posible a nuestro entendimiento, porque la materia signada, de la que nuestro entendimiento hace abstracción, forma parte de la esencia singular, y entraría en su definición, si el singular tuviera definición. En cambio, el entendimiento divino, que puede aferrar la materia, comprende no sólo la esencia universal de la especie sino también la esencia singular de cada individuo, y por tanto conoce todos los ac-

[111] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 1, 71 a 11.

cidentes, tanto los comunes a toda especie o género como los propios de cada singular; entre estos uno es el tiempo, en el que se encuentra cada singular que existe en la realidad, por cuya determinación se dice que una cosa singular existe o no existe actualmente; y por eso Dios conoce de cada singular que existe o que no existe actualmente, y conoce también todos los demás enunciables que pueden formarse sea sobre seres universales sea sobre individuos.

Sobre este aspecto, sin embargo, el entendimiento divino y nuestro entendimiento se comportan de manera diferente, ya que nuestro entendimiento forma diversos conceptos para conocer el sujeto y el accidente y para conocer los distintos accidentes, y por tanto pasa mediante discurso desde el conocimiento de la sustancia al conocimiento del accidente; y además, para conocer que una cosa inhiere en otra compone una especie con otra y las une de alguna manera, y así forma en sí mismo los enunciables; en cambio el entendimiento divino conoce todas las sustancias y todos los accidentes mediante una sola cosa, a saber, su esencia, y por tanto no pasa discursivamente desde la sustancia al accidente, ni compone una cosa con otra, sino que en lugar de lo que en nuestro entendimiento es una composición de especies, en el entendimiento divino existe una absoluta unidad; y en consonancia con esto conoce las cosas complejas de manera no compleja, al igual que conoce "las cosas múltiples de modo simple y unido, y las materiales de manera inmaterial".

RESPUESTAS

1. El entendimiento divino conoce según un solo y mismo principio todos los estados que pueden variar en una cosa, y por tanto permaneciendo siempre en un solo estado conoce todos los estados de las cosas cualesquiera que sean sus variaciones.

2. La semejanza que está en la imaginación es solamente una semejanza de la cosa misma, y no una semejanza que permita conocer el tiempo en que una cosa se encuentra; en el entendimiento divino sucede al revés, y por tanto no es semejante.

3. En lugar de la composición que existe en nuestro entendimiento, en el entendimiento divino hay unidad; la composición, en cambio, es una cierta imitación de la unidad, y por eso se la denomina también unión; y de esa manera es patente que Dios sin formar una composición conoce más verdaderamente los enunciables que como los conoce el entendimiento que compone y divide.

4. El arca que está en la mente del artífice no es una semejanza de todas las cosas que pueden convenir al arca, y por ello no hay similitud entre el conocimiento del artífice y el conocimiento divino.

5. Quien conoce la definición conoce en potencia los enunciables que se demuestran por medio de la definición; en cambio, en el entendimiento divino no

difieren el ser en acto y el poder; de ahí que por el hecho de conocer las esencias de las cosas, comprehende inmediatamente todos los accidentes que se siguen de ellas.

6. Esa idea que está en la mente divina se relaciona de modo semejante con la cosa en cualquier estado en que ésta esté, puesto que es una semejanza de la cosa según todos sus estados, y por tanto mediante ella conoce la cosa cualquiera que sea el estado en que se encuentre.

ARTÍCULO 8

Si Dios conoce los no entes[112]

Si Dios conoce los no entes y las cosas que ni existen, ni existirán, ni han existido. Y parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice Dionisio[113] en el capítulo I de *De divinis nominibus* no hay conocimientos más que de cosas existentes; ahora bien, lo que ni existe, ni existirá ni ha existido no es en modo alguno existente; luego Dios no puede tener de él conocimiento.

2. Todo conocimiento se realiza por la asimilación del cognoscente a lo conocido; pero el entendimiento divino no puede asimilarse al no ente; luego no puede conocer el no ente.

3. El conocimiento que Dios tiene de las cosas se produce por medio de ideas; ahora bien, no hay idea del no ente; luego Dios no conoce el no ente.

4. Todo lo que Dios conoce está en su Verbo; pero como dice San Anselmo[114] en el *Monologium*, "no hay verbo de lo que no ha existido, ni existe ni existirá"; por tanto, Dios no conoce tales cosas.

5. Dios no conoce más que lo verdadero; ahora bien, lo verdadero y el ente se convierten; luego Dios no conoce las cosas que no existen.

---

[112] *In I Sententiarum*, d. 38, a. 4; *Contra Gentes*, I, c. 66; *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 9.

[113] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* I, § 4 (PG 3, 593 A; Dion. 34).

[114] San Anselmo, *Monologium*, c. 32 (PL 158, 186A).

EN CONTRA

En *Romanos* (4, 17): "El llama a las cosas que no son lo mismo que a las que son"; pero no llamaría a los no entes si no los conociera; luego conoce los no entes.

SOLUCIÓN

Dios posee conocimiento de las cosas creadas a la manera que el artesano conoce los productos artificiales, cuyo conocimiento es la causa de los productos artificiales; por eso, aquel conocimiento y nuestro conocimiento se comportan de manera contraria respecto a las cosas conocidas; en efecto, nuestro conocimiento, por ser recibido de las cosas, es por naturaleza posterior a las cosas, y en cambio el conocimiento del Creador sobre las criaturas y el del artesano sobre los productos arfticiales preceden por naturaleza a las cosas conocidas; ahora bien, suprimido lo primero, se suprime lo posterior, pero no al revés; y de ahí deriva el que nuestra ciencia de las cosas naturales no puede existir a menos que las cosas preexistan, mientras que para el entendimiento divino o el del artesano el conocimiento de la cosa es indiferente a la existencia o no existencia de la cosa.

Hay que saber, sin embargo, que el artesano posee un doble conocimiento respecto de lo que es susceptible de ser realizado, a saber, especulativo y práctico; posee un conocimiento especulativo o teórico cuando conoce las razones formales de la obra sin aplicarlo a la operación mediante la intención; posee, en cambio, en sentido propio un conocimiento práctico cuando extiende por medio de la intención las razones formales de la obra al fin de la operación, y en consonancia con esto, la medicina se divide en teórica y práctica, como dice Avicena[115]. A partir de esto es evidente que el conocimiento práctico del artesano sigue a su conocimiento especulativo, porque se convierte en conocimiento práctico por la aplicación del conocimiento especulativo a una obra; en cambio, suprimido el posterior, permanece el primero; es manifiesto que en un artesano puede existir el conocimiento de algún producto artificial, sea que lo disponga para su realización, sea que nunca lo disponga para realizarlo, como cuando proyecta la forma de un artefacto que no pretende realizar. Este objeto artificial que no pretende llevar a cabo no siempre lo ve como existiendo en su potencia, ya que en ocasiones proyecta un artefecto tal que sus fuerzas no le permiten llevarlo a cabo, sino que lo considera en su fin, es decir, que ve que por medio de ese artefacto podría llegar a tal fin; según el Filósofo[116] en los libros VI y VII de la *Ethica*, los fines están en el orden de lo operable como los principios en el

---

[115] Avicena, *Canon Medicinae*, I, fen. 1, doctr, 1, c. 1 (p. 8).

[116] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 a 31; VII, 9, 1151 a 16.

de lo especulativo, y por ello lo mismo que las conclusiones se conocen en los principios, así los productos artificiales se conocen en los fines.

Por tanto, es claro que Dios puede tener conocimiento de algunos no entes; ciertamente posee un conocimiento, por así decir práctico, de algunos de estos, es decir, de los que han existido, existen o existirán, que procede de su ciencia por decisión suya; posee, en cambio, un conocimiento por así decir especulativo de aquellos otros que ni existieron, existen o existirán, es decir, de aquellos que decidió no realizar nunca; y aunque podría decirse que los ve en su potencia, puesto que no hay nada que Él no pueda, sin embargo se dice de modo más adecuado que los ve en su bondad, que es el fin de todas las cosas que proceden de Él; según esto, Él ve que existen muchos otros modos de comunicar su propia bondad que la que es comunicada a las cosas pasadas, presentes y futuras, ya que todas las cosas creadas no pueden igualar a su bondad, por grande que parezca su participación en ella.

RESPUESTAS

1. Las cosas que no han existido, ni existen ni existirán, son de alguna manera existentes en la potencia de Dios como en un principio activo, o en su bondad como en su causa final.

2. El conocimiento que se recibe de las cosas conocidas estriba en una asimilación pasiva, por medio de la cual el cognoscente se asimila a las cosas previamente existentes; en cambio, el conocimiento que es causa de las cosas conocidas consiste en la asimilación activa, por medio de la cual el cognoscente se asimila lo conocido; y como Dios puede asimilar a sí mismo lo que todavía no ha sido asimilado a Él, por eso puede tener conocimiento también del no ente.

3. Si la idea es la forma del conocimiento práctico, como más comúnmente se acostumbra a decir, entonces no hay idea más que de las cosas que existieron, existen o existirán; en cambio, si es la forma también del conocimiento especulativo, entonces nada impide que incluso tenga idea de otras cosas que no existieron, ni existen, ni existirán.

4. El Verbo designa "la potencia operativa del Padre", por medio de la cual El hace todas las cosas, y en consecuencia el Verbo se extiende solamente a las cosas a las que se extiende la operación divina; y por ello también en el *Salmo*[117] se dice "Dijo y fueron hechas"; en efecto, aunque el Verbo conoce también las demás cosas, no es sin embargo el Verbo de ellas.

5. Las cosas que ni existieron, ni existen, ni existirán poseen una verdad en la medida que tienen ser, a saber, en cuanto existen en su principio activo o final, y de ese modo son también conocidas por Dios.

---

[117] *Salmo,* 32, 9.

ARTÍCULO 9
Si Dios conoce infinitas cosas[118]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como afirma San Agustín[119] en *De civitate Dei* "todo lo que es conocido [*scitur*] está limitado por la comprensión de quien conoce [*scientis*]"; ahora bien, lo que es infinito no puede ser limitado; por tanto, lo que es infinito no es conocido por Dios.

2. Pero podría decirse que Dios conoce infinitas cosas por ciencia de simple inteligencia y no por ciencia de visión. Por el contrario, toda ciencia perfecta comprehende, y por consiguiente delimita, lo que conoce; ahora bien, lo mismo que la ciencia de visión en Dios es perfecta, también lo es la ciencia de simple inteligencia; por tanto, lo mismo que no puede haber ciencia de visión de infinitas cosas, igualmente tampoco ciencia de simple inteligencia.

3. Todo lo que Dios conoce, lo conoce por medio de su entendimiento; ahora bien, el conocimiento del entendimiento se llama visión; por tanto, todo lo que Dios conoce [*cognoscit*] lo sabe [*scit*] por ciencia de visión; si, pues, por ciencia de visión no conoce infinitas cosas, no las conoce de ningún modo.

4. Las razones formales de todas las cosas que son conocidas por Dios están en Dios y están en Él en acto; por tanto, si son infinitas las cosas conocidas por Dios, existirán en Él en acto infinitas razones formales, lo que parece imposible.

5. Todo lo que Dios sabe, lo conoce perfectamente; ahora bien, nada es perfectamente conocido a menos que el conocimiento del cognoscente penetre hasta lo íntimo de la cosa; luego todo lo que Dios conoce de alguna manera lo penetra; ahora bien, lo infinito de ningún modo puede ser penetrado, ni por lo finito ni por lo infinito; en consecuencia, Dios de ninguna manera conoce infinitas cosas.

6. Todo el que ve algo lo delimita con su mirada; pero lo que Dios conoce lo ve; por tanto, lo que es infinito no puede ser conocido por Él.

7. Si la ciencia de Dios versa sobre infinitas cosas, también ella será infinita; pero esto no puede ser, puesto que todo lo que es infinito es imperfecto, como

---

[118] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 1, a. 3; *Contra Gentes,* I, c. 69; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 12; *Compendium Theologiae*, c. 133.

[119] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 18 (PL 41, 368).

se demuestra en la *Physica*[120]; luego la ciencia de Dios de ninguna manera versa sobre infinitas cosas.

8. Lo que repugna a la definición de infinito de ningún modo puede atribuirse al infinito; ahora bien, ser conocido repugna a la definición de infinito puesto que, como se afirma en la *Physica*[121], "infinito es aquello de lo que siempre se puede tomar algo más respecto a la cantidad ya tomada"; ahora bien, lo que es conocido es necesario que sea aferrado por el cognoscente y lo que queda fuera del cognoscente no es plenamente conocido; y de esta manera es manifiesto que a la definición de infinito repugna el hecho de ser plenamente conocido por alguien; como todo lo que Dios conoce lo conoce plenamente, por tanto Dios no conoce infinitas cosas.

9. La ciencia de Dios es la medida de la cosa sabida [*scitae*]; pero no puede haber ninguna medida de lo infinito; luego el infinito no cae bajo la ciencia de Dios.

10. Medir no es otra cosa que una determinación de la cantidad de lo que es medido; si, pues, Dios conociera el infinito, también igualmente conocería su cantidad, lo mediría, lo cual es imposible, ya que el infinito en cuanto infinito es inconmensurable; por tanto, Dios no conoce el infinito.

EN CONTRA

1. Como afirma San Agustín[122] en *De civitate Dei*, "aunque no haya número de los infinitos números, sin embargo no es incomprensible para aquél cuya ciencia es sin número".

2. Como Dios no hace nada que no conozca, todo lo que puede hacer lo puede saber [*scire*]; ahora bien, Dios puede hacer infinitas cosas; por tanto puede conocer infinitas cosas.

3. Para entender algo se requiere la inmaterialidad por parte del que entiende, por parte de lo entendido y la unión de ambos; ahora bien, el entendimiento divino es infinitamente más inmaterial que cualquier entendimiento creado; por tanto, es infinitamente más capaz de entender; pero el entendimiento creado puede conocer infinitas cosas en potencia; en consecuencia, el entendimiento divino puede conocer infinitas cosas en acto.

4. Dios sabe todas las cosas que existen, existirán y han existido; pero si el mundo tuviese una duración infinita, la generación no terminaría nunca, y de

---

[120] Aristóteles, *Physica*, III, 6, 207 a 14.

[121] Aristóteles, *Physica*, III, 6, 207 a 7.

[122] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 18 (PL 41, 368).

ese modo existirían infinitos singulares; ahora bien, esto sería posible para Dios; luego no le es imposible conocer infinitas cosas.

5. Como señala el Comentador[123] en la *Metaphysica*, "todas las proporciones y formas que están en potencia en la materia prima están en acto en el primer motor", lo cual también está en consonancia con lo que afirma San Agustín[124] de que las razones seminales de las cosas están en la materia prima, pero las razones causales están en Dios; ahora bien, en la materia prima existen en potencia infinitas formas, por el hecho de que su potencia pasiva es infinita; luego también en el primer motor, es decir, en Dios, existen infinitas cosas en acto; pero todo lo que está en acto en Él, Él lo conoce; luego conoce infinitas cosas.

6. San Agustín[125] en *De civitate Dei*, polemizando contra los Académicos, que negaban que hubiera algo verdadero, demuestra que no sólo existe una gran cantidad de cosas verdaderas, sino incluso infinitas, merced a una cierta reduplicación del entendimiento sobre sí mismo, o incluso por una reduplicación de la proposición, como si yo por ejemplo digo algo verdadero, es verdadero que yo digo algo verdadero, y es verdadero que yo digo que digo algo verdadero, y así hasta el infinito; ahora bien, Dios conoce todas las cosas verdaderas; luego Dios conoce infinitas cosas.

7. Todo lo que hay en Dios, es Dios; por tanto, la ciencia de Dios es Dios mismo; pero Dios es infinito, puesto que de ninguna manera puede ser comprehendido; luego también su ciencia es infinita; en consecuencia Él posee ciencia de infinitas cosas.

SOLUCIÓN

Como dice San Agustín[126] en *De civitate Dei*, algunos queriendo juzgar del entendimiento divino según el modo de nuestro entendimiento, dijeron que Dios no puede conocer infinitas cosas, lo mismo que nosotros tampoco podemos; y por eso, estableciendo ellos que Dios conoce los singulares, y junto con ello que el mundo es eterno, la consecuencia era la existencia de un retorno cíclico en diferentes épocas de realidades numéricamente idénticas, lo cual es completamente absurdo. Por eso hay que afirmar que Dios conoce infinitas cosas, como puede demostrarse a partir de lo que se ha establecido más arriba[127]; como, en efecto Él conoce no sólo las cosas que existieron, existen o existirán, sino tam-

---

[123] Averroes, *In Metaphysicam,* XI (=XII), comm. 18 (VIII, 305 I).

[124] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 10 (PL 34, 346); c. 14 (PL 34, 349); IX, c. 17 (PL 34, 406).

[125] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 12 (PL 42, 1074).

[126] San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 17 (PL 41, 366).

[127] *Supra,* a. 2, ad5; a. 8.

bién todas aquellas que por su naturaleza pueden participar de su bondad, y siendo éstas infinitas por el hecho de que su bondad es infinita, resulta que Él conoce infinitas cosas; hay que considerar de qué manera sucede eso.

Hay que saber que el conocimiento se extiende a muchas o pocas cosas en dependencia del medio de conocer, como por ejemplo la semejanza que es recibida en la vista está determinada por las características particulares de la cosa, y por eso no es capaz de llevar más que al conocimiento de una sola cosa; en cambio la semejanza de una cosa recibida en el entendimiento está desligada de sus características particulares, por lo que siendo más alta puede llevar al conocimiento de muchas cosas. Y como una sola forma universal puede por naturaleza ser participada por infinitos singulares, el entendimiento de alguna manera puede conocer infinitas cosas; ahora bien, como esa semejanza que está en el entendimiento no lleva al conocimiento del singular en lo que se refiere a aquellos elementos por los cuales los singulares se distinguen entre sí, sino sólo en cuanto a su naturaleza común, por eso nuestro entendimiento, mediante la especie que posee en sí, no es capaz de conocer infinitas cosas más que en potencia; en cambio, el medio por el cual Dios conoce, es decir su esencia, es la semejanza de cosas infinitas que pueden imitarla, y no sólo en cuanto a lo que les es común sino también en cuanto a aquello por lo que se distinguen entre sí, como es claro por lo señalado precedentemente[128]; por ello, la ciencia divina posee eficacia para conocer infinitas cosas. Cómo pueda conocer infinitas cosas en acto debe considerarse del modo siguiente.

Nada impide que algo sea infinito en un cierto modo y finito de otro, como por ejemplo si un cuerpo fuese ciertamente infinito en longitud pero finito en anchura; y de modo semejante puede suceder en las formas, como por ejemplo si suponemos que un cuerpo infinito sea blanco, la cantidad extensiva de la blancura, que la cuantifica sólo por accidente, sería infinita, y en cambio su cantidad por sí, es decir, intensiva, sería sin embargo finita; de modo semejante sucede con cualquier otra forma de un cuerpo infinito, ya que toda forma recibida en una materia es delimitada según el modo del sujeto que la recibe, y así no posee una intensidad infinita. De la misma manera que el infinito repugna al conocimiento, igualmente también repugna que pueda ser traspasado; el infinito, en efecto, no puede ni ser conocido ni ser franqueado. No obstante si alguna cosa se desplazara sobre un infinito no en la dirección de su infinidad, podría franquearlo, como por ejemplo lo que es infinito en longitud y finito en anchura puede ser traspasado en anchura pero no en longitud; del mismo modo, si se conociese una cosa que fuera infinita en el sentido en el que es infinito, de ninguna manera puede ser conocido perfectamente, y en cambio si es conocido no en el sentido en que es infinito entonces podrá ser conocido perfectamente. En

---

[128] *Supra,* a. 4; a. 5.

efecto, ya que "la razón de infinito es congruente con la cantidad", como afirma el Filósofo[129] en la *Physica*, y toda cantidad de suyo lleva consigo el orden de las partes, se sigue que entonces el infinito sería conocido en su infinidad cuando se aprehendiera una parte tras otra; por eso, si nuestro entendimiento debiera conocer de ese modo un cuerpo blanco infinito, de ninguna manera podrá conocerlo perfectamente ni a él ni a su blancura; en cambio, si conociera la naturaleza misma de la blancura o de la corporeidad que se encuentran en un cuerpo infinito, entonces conocería el infinito perfectamente en todas sus partes, no sin embargo en el sentido de su infinidad; y así es posible que nuestro entendimiento de alguna manera pueda conocer perfectamente un infinito continuo. En cambio, de ninguna manera puede conocer los infinitos en el orden de la cantidad discreta, por el hecho de que mediante una sola especie no puede conocer muchas cosas; y por ello si debe considerar muchas cosas, es preciso que conozca una detrás de otra, y así conoce la cantidad discreta en el sentido de su infinitud, por lo que si conociese una multitud infinita en acto, resultaría que conocería el infinito en su sentido de infinitud, lo cual es imposible. En cambio, el entendimiento divino conoce todas las cosas mediante una sola especie, por lo que su conocimiento de todas las cosas es simultáneo y de un solo golpe de vista; y de esa manera no puede conocer la multitud según el orden de las partes de la multitud, y así puede conocer una multitud infinita pero no en el sentido de su infinitud; si debiera conocerla en el sentido de su infinitud, es decir, si aprehendiera parte tras parte de la multitud, jamás llegaría al fin, por lo que no conocería perfectamente. Afirmo, pues, lisa y llanamente que Dios conoce en acto infinitas cosas de modo absoluto. Pero esas infinitas cosas no se igualan a su entendimiento como Él mismo, al conocerse, iguala a su propio entendimiento, ya que la esencia en los infinitos creados es finita en cuanto intensivamente considerada, como por ejemplo la blancura en un cuerpo infinito, y en cambio la esencia de Dios es infinita en todos los sentidos; y en consonancia con esto todas las cosas infinitas son finitas para Dios y son comprehensibles por Él.

RESPUESTAS

1. Se dice que lo que es sabido es delimitado por quien sabe, por el hecho de que no supera el entendimiento de quien sabe, como si una parte estuviera fuera del entendimiento del que sabe; en efecto, de esta manera se comporta respecto al entendimiento del que sabe como algo finito; y no es inadecuado que esto le suceda al infinito que no es conocido en el sentido de su infinitud.

2. La ciencia de simple inteligencia y la de visión no comportan ninguna diferencia por parte del cognoscente, sino sólo por parte de la cosa conocida. Se habla, en efecto, de ciencia de visión en Dios por semejanza con la visión cor-

---

[129] Aristóteles, *Physica*, I, 2, 185 b 2.

pórea, que ve las cosas situadas fuera de ella; por lo cual se dice que Dios según la ciencia de visión sólo sabe que las cosas que están fuera de Él, que son o presentes, o pasadas o futuras; pero la ciencia de simple inteligencia, como se ha demostrado más arriba[130], se refiere a las cosas que no existen, ni existirán ni han existido, y Dios no conoce de manera diferente éstas y aquéllas. Por eso, no es por parte de la ciencia de visión por lo que Dios no ve los infinitos, sino por parte de los mismos objetos visibles, que no existen; y si se supusiera que existen infinitos en acto o en sucesión, sin duda que Dios los conocería por ciencia de visión.

3. La vista propiamente es un cierto sentido corporal, por lo que si el nombre de visión se transfiriese al conocimiento inmaterial, eso no podrá hacerse más que metafóricamente; ahora bien, en las expresiones metafóricas la razón de verdad es diferente a tenor de las distintas semejanzas que se encuentran en las cosas; por ello nada impide que en ocasiones se denomine visión a todo saber divino, y en cambio en otras ocasiones solamente al que versa sobre los seres pasados, presentes o futuros.

4. Dios mismo, por medio de su esencia, es la semejanza de todas las cosas y la semejanza propia de cada una de ellas, por lo que no se dice que en Dios existe una pluralidad de razones formales de las cosas sino en función de sus referencias a las distintas criaturas, referencias que son únicamente relaciones de razón; no existe, por otra parte, inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen hasta el infinito, como afirma Avicena[131] en su *Metaphysica*.

5. Un recorrido completo comporta el movimiento de una cosa a otra, y como Dios conoce todas las partes del infinito, sea éste continuo o discreto, no por medio de discurso sino con una única mirada, conoce perfectamente el infinito y sin embargo no recorre el infinito al entenderlo.

6. A lo sexto hay que decir lo mismo que a lo primero.

7. Ese argumento trata sobre el infinito considerado privativamente, que se encuentra sólo en en ámbito de la cantidad; en efecto, todo lo que se dice privativamente es imperfecto; no trata, en cambio, del infinito entendido negativamente, que es como se denomina infinito a Dios; en efecto, que algo no sea limitado por nada pertenece al ámbito de la perfección.

8. Ese argumento demuestra que el infinito no puede ser conocido en el sentido de su infinitud, porque cualquiera que sea la parte de su cantidad que se tome, por grande que sea y cualquiera que sea su medida, siempre habrá algo que pueda tomarse de ella; ahora bien, Dios no conoce el infinito de tal manera que pase de una parte a otra.

---

130 *Supra,* a. 8.

131 Avicena, *Metaphysica*, III, c. 10 (fol. 83vb F)

9. Lo que es infinito en cantidad posee un ser finito, como se ha dicho; y esa es la razón por la que la ciencia divina puede ser medida del infinito.

10. La razón del medir estriba en el hecho de que se alcance la certeza de la cantidad determinada de una cosa; pero Dios no conoce el infinito de manera tal que sepa su cantidad determinada, porque no la tiene; por eso a la noción de infinito no repugna el hecho de que sea conocido por Dios.

ARTÍCULO 10
Si Dios puede hacer infinitas cosas[132]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Las razones formales existentes en la mente divina son productoras de las cosas, y una no impide la acción de la otra; siendo, pues, infinitas las razones formales en la mente divina, de ellas pueden obtenerse infinitos efectos, por la potencia divina.

2. La potencia del Creador supera infinitamente la potencia de la criatura; pero pertenece a la potencia de la criatura producir sucesivamente infinitas cosas; luego Dios puede producir simultáneamente infinitas cosas.

3. La potencia que no pasa al acto es vana, sobre todo si no puede pasar al acto; pero la potencia de Dios puede infinitas cosas; por tanto, esa potencia sería vana a menos que pudiera producir infinitas cosas en acto.

EN CONTRA

1. Afirma Séneca[133]: "La idea es el ejemplar de las cosas que son hechas naturalmente"; ahora bien, no pueden existir naturalmente infinitas cosas, y por tanto, según parece, tampoco pueden ser producidas, ya que lo que no puede ser no puede ser hecho; en consecuencia, en Dios no podrá haber idea de infinitas cosas; pero Dios no puede obrar nada si no mediante una idea; por tanto, Dios no puede producir infinitas cosas.

---

[132] *Quodlibeto*, IX, q. 1, a. 1; XII, q. 2, a. 1, ad2; *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 4; *In Physicam,* III, lect. 12.

[133] Séneca, *Epistula moralia*, VI, epist. 6 (58), 19.

2. Cuando se afirma que Dios crea las cosas, no se establece nada nuevo del lado del Creador, sino sólo del lado de la criatura; por eso parece que es lo mismo decir que Dios crea las cosas que decir que las cosas alcanzan el ser por Dios; en consecuencia, es lo mismo afirmar que Dios puede crear las cosas y que las cosas puedan alcanzar el ser por Dios; ahora bien, infinitas cosas no pueden ser producidas, ya que en la criatura no existe una potencia a un acto infinito; por tanto tampoco Dios puede producir infinitas cosas en acto.

SOLUCIÓN

El infinito se distingue de dos maneras. En primer lugar se distingue en función de la potencia y el acto; se llama infinito en potencia al que consiste siempre en la sucesión, como en la generación, el tiempo y la división del continuo, en todos los cuales hay una potencia al infinito, puesto que siempre se toma una parte después de otra; se llama, en cambio, infinito en acto, si por ejemplo suponemos una línea que carece de límites. En segundo lugar, se distingue un infinito por sí mismo y un infinito por accidente; el sentido de esta distinción se pone de manifiesto de la siguiente manera. La noción de infinito, como se ha dicho[134], es congruente con la cantidad; ahora bien, la cantidad se dice antes de la cantidad discreta que de la continua; y por tanto para ver de qué manera el infinito es por sí y por accidente hay que considerar que la multiplicidad en ocasiones es requerida por sí misma y en cambio otras veces sólo por accidente. Ciertamente la multiplicidad, como es manifiesto, se requiere de suyo en la serie de causas ordenadas y en los efectos en los que uno tiene una dependencia esencial respecto a otro; por ejemplo, el alma pone en movimiento el calor natural, por el que se ponen en movimiento los nervios o los músculos, los cuales mueven las manos, que mueven el bastón, que pone en movimiento la piedra; en esta serie, en efecto, cualquiera de los elementos posteriores depende de suyo de cualquiera de los precedentes. En cambio hay una multiplicidad por accidente cuando todos los elementos que se contienen en la multiplicidad tienen por así decir el lugar de uno solo, siendo indiferente que sea uno o sea múltiple, o pocos o muchos; así por ejemplo si un constructor hace una casa y en su construcción utiliza sucesivamente varias sierras, la multiplicidad de sierras no se requiere para la construción de la casa más que por accidente, por el hecho de que una sola no puede durar siempre, y además no tiene relevancia para la construcción de la casa el número de ellas que se utilicen; por eso una de ellas no tiene dependencia respecto de otra, como sucedía cuando la multiplicidad era requerida por sí. Por tanto, en función de esto se han propugnado diversas opiniones sobre el infinito.

---

[134] *Supra,* a. 2, ad5 y a. 9.

Algunos filósofos antiguos, en efecto, establecieron un infinito en acto no solamente por accidente sino también por sí, pretendiendo que el infinito pertenecía necesariamente a lo que planteaban como principio, y por ello sostenían también un proceso de causas al infinito; pero el Filósofo rechaza esta opinión en la *Metaphysica*[135] y en el III de la *Physica*[136]. Otros, en cambio, siguiendo a Aristóteles mantuvieron que no puede encontrarse un infinito por sí ni en acto ni en potencia, ya que no es posible que algo dependa esencialmente de una infinitud de cosas: de ese modo, en efecto, su ser nunca podría tener cumplimiento; pero establecieron un infinito por accidente no sólo en potencia sino también en acto; por ello Algacel[137] en su *Metaphysica* admite que las almas humanas separadas de los cuerpos son infinitas, puesto que esto es una consecuencia de que, según él, el mundo es eterno; no lo considera inadecuado porque no hay dependencia alguna de las almas entre sí, por lo que en la multiplicidad de esas almas no se encuentra el infinito más que por accidente. Otros, en cambio, establecieron que no puede existir un infinito en acto ni por sí ni por accidente, sino solamente un infinito en potencia, que estriba en la sucesión, como se enseña en la *Physica*[138]; ésta es la postura del Comentador[139] al libro II de la *Metaphysica*; ahora bien, que el infinito no pueda existir en acto puede acontecer por dos motivos, o bien porque el ser en acto repugne al infinito por el hecho mismo de ser infinito, o bien a causa de alguna otra cosa, como por ejemplo el moverse hacia arriba repugna a un triángulo de plomo, no por ser triángulo sino por ser de plomo. Si, pues, en consonancia con la segunda opinión, pudiera existir por naturaleza un infinito en acto, o también si no puede existir por algo que lo impide distinto de la misma razón de infinito, afirmo que Dios puede hacer que un infinito exista en acto; en cambio, si la existencia en acto repugna a la propia razón de infinito, entonces Dios no puede producirlo, lo mismo que no puede hacer que el hombre sea un animal irracional, puesto que eso sería hacer que existieran simultáneamente cosas contradictorias. Y sobre si repugna a la propia noción de infinito que exista o no exista en acto, puesto que se trata de una cuestión propuesta incidentalmente, déjese ahora la discusión para otro momento. Es preciso responder en cambio a los argumentos de ambas partes.

RESPUESTAS

1. Las razones formales que existen en la mente divina no se realizan en la criatura al modo en que están en Dios, sino según el modo que compete a la

---

135 Aristóteles, *Metaphysica,* II, 2, 994 a 1.

136 Aristóteles, *Physica*, III, 4, 203 a 3.

137 Algacel, *Metaphysica*, I, tr. 1, div. 6 (ed. Muckle, p. 40).

138 Aristóteles, *Physica*, III, 6, 206 a 18.

139 Averroes, *In Metaphysicam,* II, com. 6 (VIII, 31 D).

razón de la criatura, por lo que, aunque sean inmateriales, sin embargo a partir de ellas las cosas se realizan en una existencia material; si, por tanto, perteneciese a la razón de infinito el no existir simultáneamente en acto sino sucesivamente, como dice el Filósofo[140] en la *Physica*, entonces las infinitas razones que están en la mente divina no pueden realizarse todas al mismo tiempo en las criaturas, sino de modo sucesivo, y de esa manera no se sigue que existan infinitas cosas en acto.

2. De un doble modo se dice que la potencia de la criatura no puede algo; en primer lugar, por defecto de la potencia, y en ese caso respecto a lo que la criatura no puede se arguye correctamente que Dios puede; en segundo lugar, por el hecho de que lo que se dice que es imposible para la criatura contiene en sí una cierta repugnancia, por ejemplo que dos cosas contradictorias existan simultáneamente, y esto no es posible ni para una criatura ni para Dios, y ese sería el caso de un infinito que existiese en acto si la existencia en acto repugnase a la noción de infinito.

3. Es vano lo que no alcanza el fin al que está ordenado, como se dice en la *Physica*[141], y por ello no se dice que una potencia sea vana por el hecho de que no pase al acto salvo en la medida en que su efecto o el acto mismo que tiene una existencia diferente de ella sea el fin de esa potencia; pero ningún efecto de la potencia divina es fin suyo, ni su acto es distinto de Él, y por tanto el argumento no es concluyente.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Aunque por naturaleza no puedan existir simultáneamente infinitas cosas, pueden sin embargo ser hechas ya que el ser del infinito no estriba en ser de manera simultánea, sino que es como las cosas que están en devenir, como "el día y el combate", como se señala en la *Physica*[142]. Sin embargo, tampoco puede concluirse que Dios pueda hacer únicamente las cosas que devienen por naturaleza; en efecto, la idea, a tenor de lo que se ha establecido antes, está tomada según el conocimiento práctico, que depende del ser determinado al acto por la voluntad divina; ahora bien, Dios puede hacer con su voluntad muchas otras cosas distintas de las que han sido determinadas por El a existir actualmente, o a haber existido o a existir en el futuro.

2. Aunque en la creación no haya nada nuevo más que lo que se encuentra por el lado de la criatura, sin embargo el nombre de creación no sólo comporta eso, sino también lo que está del lado de Dios; significa, en efecto, la acción

---

[140] Aristóteles, *Physica*, III, 6, 206 a 18.

[141] Aristóteles, *Physica*, II, 6, 197 b 25.

[142] Aristóteles, *Physica*, III, 6, 206 a 18.

divina, que es su esencia, y connota el efecto en la criatura, que es recibir el ser por Dios; no se sigue de ahí que el que Dios pueda crear algo sea idéntico a que algo pueda ser creado por Él, pues de otro modo antes de que la criatura existiese no habría podido crear nada salvo que preexistiese la potencia de la criatura, lo cual es establecer una materia eterna; por eso aunque la potencia de la criatura no esté ordenada a que existan infinitas cosas en acto, no por eso se excluye que Dios pueda producir infinitas cosas en acto.

ARTÍCULO 11

Si la ciencia en Dios y en nosotros puede decirse de manera equívoca[143]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Siempre que existe una comunidad de univocidad o de analogía hay allí alguna semejanza; ahora bien, entre las criaturas y Dios no puede haber ninguna semejanza; luego no puede haber ningún ser común a ambos según univocidad o según analogía; si, por tanto, el nombre de ciencia se dice de Dios y de nosotros, lo será únicamente de manera equívoca. Demostración de la premisa menor: en *Isaías* (40, 18) se afirma "¿A quién habeis hecho semejante a Dios?", etc., como diciendo: no puede ser semejante a nadie.

2. Siempre que hay alguna semejanza hay allí alguna comparación; pero no puede haber ninguna comparación de Dios con respecto a la criatura, puesto que la criatura es finita y Dios es infinito; por tanto, no puede existir ninguna semejanza entre ellos, y así se produce la misma conclusión que antes.

3. Siempre que hay alguna comparación es preciso que exista allí alguna forma que sea poseida según un más o un menos, o de modo igual por muchos; pero esto no puede decirse de Dios y de la criatura, pues si así fuera existiría algo más simple que Dios; por tanto, entre Él y la criatura no existe ninguna comparación, y por tanto tampoco una semejanza ni una comunidad salvo únicamente de equivocidad.

---

[143] *Contra Gentes*, I, c. 33; *De potentia Dei*, q. 7, a. 7; *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 5; *Compendium Theologiae*, c. 27.

4. La distancia entre las cosas que no tienen ninguna semejanza es mayor que la existe entre las que hay alguna semejanza; ahora bien, entre Dios y la criatura hay una infinita distancia que no puede haber ninguna mayor; por tanto, entre ellos no hay semejanza alguna, y de ese modo se sigue la misma coclusión que antes.

5. La distancia entre la criatura y Dios es mayor que la que hay entre el ente creado y el no ente, puesto que el ente creado no supera el no ente más que por la cantidad de su entidad, la cual no es infinita; pero no puede haber nada común al ente y al no ente "salvo equívocamente" sólo, como se afirma en la *Metaphysica*[144], "como por ejemplo si lo que nosotros llamamos hombre otros lo llaman no hombre"; por tanto, no puede existir algo común a Dios y a la criatura salvo por pura equivocidad.

6. En todas las cosas análogas o bien una entra en la definición de otra, como por ejemplo la sustancia entra en la definición del accidente y el acto en la definición de la potencia, o bien algo idéntico entra en la definición de ambos analogados, como por ejemplo la salud del animal entra en la definición de sano, que se predica de la orina y del alimento, de los que una es conservante y otro signo de la aludida salud; ahora bien, la relación entre la criatura y Dios no es tal que uno entre en la definición de la otra, ni que algo idéntico entre en la definición de ambos, supuesto incluso que Dios pueda tener una definición; por tanto, parece que nada puede decirse de Dios y de las criaturas de modo analógico, y así resta que todo lo que pueda decirse de ellos en común se diga de modo puramente equívoco.

7. Hay más diferencia entre la sustancia y el accidente que entre dos especies de la sustancia; ahora bien, el mismo nombre impuesto para significar dos especies de la sustancia según la propia razón de cada una de ellas se dice de ambas de modo puramente equívoco, como por ejemplo el nombre de can se impone a una constelación, a un animal que ladra y a un animal marino; por tanto a mayor abundamiento si un solo nombre se da a la sustancia y al accidente; pero nuestra ciencia es un accidente, y en cambio la ciencia divina es sustancia; en consecuencia el nombre de ciencia se dice de ambos de manera puramente equívoca.

8. Nuestra ciencia no es sino una cierta imagen de la ciencia divina; pero el nombre de la cosa no conviene a la imagen más que de modo equívoco, por lo que, según el Filósofo[145] en *Predicamenta*, animal se dice equívocamente de un animal verdadero y de uno pintado; por tanto, también el nombre de ciencia se dice de modo puramente equívoco de la ciencia de Dios y de la nuestra.

---

144 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006 b 18.

145 Aristóteles, *Categoriae*, 1, 1 a 1.

EN CONTRA

1. Afirma el Filósofo[146] en la *Metaphysica*, que es simplemente perfecto aquello en lo que están las perfecciones de todos los géneros, y éste es Dios, como afirma el Comentador[147]; ahora bien, las perfecciones de todos los géneros no podrían decirse que están en Él salvo que hubiera alguna semejanza entre su perfección y las perfecciones de todos los géneros; por tanto entre las criaturas y Dios existe alguna semejanza; y en consecuencia la ciencia o cualquier otro atributo no puede decirse de la criatura y de Dios de manera puramente equívoca.

2. En *Génesis* (1, 26) se dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"; luego hay alguna semejanza de la criatura con Dios, y de ese modo se sigue lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Es imposible afirmar que algo pueda atribuirse de manera unívoca de la criatura y de Dios. En efecto, en todas las cosas unívocas la razón formal del nombre es común a cada uno de los que ese nombre se predica unívocamente, y por tanto por lo que se refiere a la razón formal de ese nombre los unívocos son iguales en alguna cosa, aunque según el ser uno pueda ser anterior o posterior a otro, como por ejemplo todos los números son iguales por lo que se refiere a la razón formal de número, aunque según la naturaleza de la cosa uno sea naturalmente anterior a otro. Ahora bien, una criatura, por muy grande que sea aquello en lo que imita a Dios, no puede sin embargo alcanzar que algo le convenga según la misma razón formal por la que le conviene a Dios; en efecto, las cosas que según la misma razón formal están en diversos sujetos les son comunes en cuanto a la razón de sustancia o de quididad, pero son distintas por lo que se refiere al ser; ahora bien, todo lo que hay en Dios es su propio ser; en efecto, lo mismo que en Él la esencia se identifica con su ser, igualmente la ciencia es en Él idéntica con ser cognoscente [*scientem*]; por ello, puesto que el ser que es propio de una cosa no puede ser comunicado a otra cosa, es imposible que la criatura alcance a tener algo según la misma razón formal en que Dios la tiene, lo mismo que es imposible que alcance su mismo ser. También de modo semejante ocurriría en nosotros; si, en efecto, en Sócrates no hubiera diferencia entre hombre y ser hombre, sería imposible que hombre se dijese unívocamente de él y de Platón, que tienen un distinto ser. No se puede sin embargo afirmar que todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se predique de manera absolutamente equívoca, ya que si no existiese alguna conveniencia real entre la criatura

---

146 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 16, 1021 b 30.

147 Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 21 (VIII, 131 B).

y Dios, su esencia no sería una semejanza de las criaturas, y de ese modo al conocer su esencia Él no conocería las criaturas; igualmente tampoco nosotros podríamos llegar al conocimiento de Dios a partir de las cosas creadas, ni se podría decir que entre los nombres que se adaptan a las criaturas uno sería más adecuado que otro, ya que en los nombres equívocos no posee relevancia cualquier nombre que se imponga, puesto que no designa ninguna conveniencia real.

Por ello hay que afirmar que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni de manera absolutamente unívoca, ni puramente equívoca, sino según analogía, lo cual no quiere decir otra cosa que según una proporción. Ahora bien, la conveniencia según una proporción puede ser de dos modos, y según esos dos modos se considera la comunidad de analogía. Hay, en efecto, una cierta conveniencia entre aquellas cosas que tienen una proporción mutua, por el hecho de tener una distancia determinada u otra relación recíproca, como por ejemplo el dos por respecto a la unidad por el hecho de ser su doble; en ocasiones también se considera la conveniencia recíproca no de dos cosas que son entre sí proporcionadas, sino más bien la conveniencia de dos proporciones entre sí, como por ejemplo el seis conviene con el cuatro por el hecho de que lo mismo que el seis es el doble de tres, así el cuatro es el doble de dos; la primera relación es de proporción, la segunda en cambio es de proporcionalidad. Por ello, según el primer tipo de conveniencia encontramos algo que se predica analógicamente de dos cosas de las que una tiene relación con otra, como por ejemplo el ente se dice de la sustancia y del accidente, por el hecho de que el accidente tiene relación con la sustancia, y sano se dice de la orina y del animal por el hecho de que la orina posee alguna relación con la salud del animal; en ocasiones, en cambio, se predica algo analógicamente según el segundo modo de la conveniencia, como por ejemplo el nombre de visión se dice de la vista corporal y del entendimiento, por el hecho de que lo mismo que la vista está en el ojo así el entendimiento en la mente. Por tanto, puesto que en estas cosas que se dicen analógicamente según el primer modo es necesario que haya alguna determinada relación entre las cosas que poseen algo común mediante analogía, es imposible según este modo atribuir analógicamente algo a Dios y a la criatura, ya que ninguna criatura posee una relación tal con Dios mediante la cual la perfección divina pueda ser determinada; en cambio en el segundo modo de analogía no se considera ninguna determinada relación entre las cosas que tienen algo en común mediante la analogía, y por tanto según este modo nada impide que un nombre pueda decirse analógicamente de Dios y de la criatura.

Esto, sin embargo, puede suceder de un doble modo; en ocasiones, en efecto, ese nombre comporta por su significado principal alguna cosa en la que no puede considerarse una conveniencia entre Dios y la criatura, ni siquiera en el modo señalado, como ocurre en todas las cosas que se dicen de Dios simbólicamente,

como cuando se llama a Dios león, o sol, o algo semejante, ya que en la definición de estas cosas entra la materia, que no puede atribuirse a Dios; en otras ocasiones, en cambio, el nombre que se predica de Dios y de la criatura no comporta nada por su significado principal, por lo que no se pueda considerar el aludido modo de conveniencia entre la criatura y Dios, como son todas las cosas en las que la definición no encierra un defecto ni dependen de la materia según el ser, como el ente, el bien y otras cosas de este tipo.

RESPUESTAS

1. Como afirma Dionisio[148] en *De divinis nominibus*, Dios de ninguna manera debe ser dicho semejante a las criaturas, sino que las criaturas pueden decirse de alguna manera semejantes a Dios. En efecto, lo que es hecho a imitación de una cosa, si lo imita perfectamente, puede decirse que es sencillamente semejante a ella, pero no al revés, ya que el hombre no se dice que es semejante a su imagen, sino al revés; en cambio, si lo imita de manera imperfecta, entonces lo que imita puede decirse tanto semejante como desemejante a aquello a cuya imitación es hecho; es ciertamente semejante en cuanto que lo representa, pero no es semejante en cuanto que no posee una representación perfecta. Y por eso la Sagrada Escritura niega que Dios sea semejante de cualquier modo a las criaturas, mientras que en ocasiones ciertamente concede que la criatura es semejante a Dios y en ocasiones lo niega; lo concede cuando dice que el hombre fue hecho a semejanza de Dios, pero lo niega cuando dice en un *Salmo*[149]: "Dios ¿quién podrá ser semejante a ti?".

2. El Filósofo[150] establece en *Topica* un doble modo de semejanza; uno que se encuentra en los diversos géneros, y éste se considera según la proporción o la proporcionalidad, como cuando una cosa es a otra lo mismo que una tercera a una cuarta; otro modo es el que se da en las cosas que son del mismo género, como cuando algo mismo está en diversos sujetos. Ahora bien, la semejanza no requiere la comparación según la determinada relación que se dice en el primer modo, sino solamente lo que se dice en el segundo modo. Por eso no es preciso que se descarte de Dios el primer modo de semejanza por relación a las criaturas.

3. Esa objeción versa de modo manifiesto sobre la semejanza del segundo tipo, la cual estamos de acuerdo que no puede existir entre la criatura y Dios.

4. La semejanza que se considera basada en el hecho de que dos cosas participan de una sola cosa, o bien en el hecho de que una cosa tiene una determina-

---

148 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IX, § 6, (PG 3, 913C; Dion. 468).

149 *Salmo,* 82, 2.

150 Aristóteles, *Topica*, I, 17, 108 a 7.

da relación a otra, es decir, una relación por la cual el entendimiento puede comprender una a partir de la otra, disminuye la distancia, no en cambio la semejanza existente en una conveniencia de proporciones; en efecto, esa semejanza se encuentra igualmente en entes que sean muy distantes o que sean poco distantes; la semejanza de proporcionalidad, en efecto, no es mayor entre dos y uno y seis y tres que entre dos y uno y cien y cincuenta; por eso la distancia infinita de la criatura a Dios no suprime esa aludida semejanza.

5. Incluso entre el ente y el no ente existe alguna analogía, ya que el mismo no ente se denomina ente analógicamente, como se pone de manifiesto en la *Metaphysica*[151]; por ello tampoco la distancia que existe entre la criatura y Dios puede impedir una comunidad de analogía.

6. Esa argumentación procede sobre la base de la comunidad de analogía que se toma según una determinada relación de un término a otro; en este caso, en efecto, es preciso que uno de los términos entre en la definición del otro, como por ejemplo la sustancia en la definición del accidente, o bien que algo uno entre en la definición de dos por el hecho de que ambos se dicen por relación a ese uno, como por ejemplo la sustancia entra en la definición de la cantidad y de la cualidad.

7. Aunque sea mayor la conveniencia entre dos especies de la sustancia que entre un accidente y la sustancia, sin embargo es posible que el nombre no sea dado a esas diversas especies por la consideración de alguna conveniencia que haya entre ellas, y en ese caso el nombre será puramente equívoco; en cambio, el nombre que conviene a la sustancia y al accidente puede ser impuesto según la consideración de alguna conveniencia entre ellos, por lo que no será equívoco sino análogo.

8. Este nombre de animal se impone no para significar la figura exterior respecto a la cual la pintura imita al animal verdadero, sino para significar la naturaleza interna respecto de la cual no se da la imitación, y por eso el nombre de animal se dice equívocamente del animal verdadero y del pintado; ahora bien, el nombre de ciencia conviene a la criatura y al Creador a tenor de aquello en lo que la criatura imita al Creador, y por tanto no se predica de ambos de manera absolutamente equívoca.

---

[151] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003 b 10.

ARTÍCULO 12
Si Dios conoce los futuros contingentes[152]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nada que no sea verdadero puede saberse, como se dice en *Analytica Posteriora*[153]; ahora bien, en los contingentes singulares y futuros no hay una verdad determinada, como se dice en *Perihermeneias*[154]; por tanto, Dios no posee ciencia de los futuros singulares y contingentes.

2. Aquello a lo que sigue algo imposible es imposible; ahora bien, a que Dios conozca un singular contingente y futuro puede seguir un imposible, a saber, que la ciencia de Dios se equivoque; luego es imposible que tenga ciencia de un singular contingente futuro. Prueba de la premisa menor: supongamos que Dios conozca algún futuro contingente singular, como por ejemplo que Sócrates está sentado; por tanto o es posible que Sócrates no esté sentado o bien no es posible; si no es posible, entonces es imposible que Sócrates no esté sentado, y por tanto es necesario que Sócrates esté sentado; ahora bien, se había supuesto que fuese contingente; si, en cambio, es posible que no esté sentado, establecido esto no debe seguirse ningún inconveniente, pero resulta que la ciencia de Dios se equivoca, y en consecuencia no sería imposible que la ciencia de Dios se equivoque.

3. Pero podría decirse que lo contingente en cuanto que está en Dios es necesario. Por el contrario, lo que en sí es contingente no es necesario respecto a Dios salvo en el sentido de que está en Él; pero en cuanto que está en Él mismo no es distinto de Él; si, pues, no es sabido por Dios más que en cuanto que es necesario, no será conocido por Él en cuanto existente en su naturaleza propia, o sea en cuanto que es distinto de Dios.

4. Según el Filósofo[155] en *Analytica Priora*, a partir de una premisa mayor necesaria y de una premisa menor simplemente atributiva se sigue una conclusión necesaria; ahora bien, la proposición "es necesario que todo lo sabido por Dios existe" es verdadera; en efecto, si no existiese lo que Dios conoce que

---

[152] *In I Sententiarum,* d. 38, a. 5; *Contra Gentes,* I c. 67; *Summa Theologiae,* I q. 14, a. 13; *In Peri Hermeneias,* I, lect. 14.

[153] Aristóteles, *Analytica Posteriora,* I, 2, 71 b 25.

[154] Aristóteles, *Perihemeneias,* I, 9, 18 a 28 ss.

[155] Aristóteles, *Analytica Priora,* I, 9, 30 a 15.

existe, la ciencia de Dios sería falsa; si, pues, algo que existe es conocido por Dios, es necesario que eso exista. Pero ningún ente contingente es necesario que exista; por tanto, ningún contingente es conocido por Dios.

5. Pero se puede objetar que cuando se dice "todo lo sabido por Dios es necesario que exista" eso no lleva consigo necesidad por parte de la criatura sino sólo por parte de Dios que conoce. Pero por el contrario, cuando se dice "todo lo conocido por Dios es necesario que exista", la necesidad se atribuye al sujeto de lo dicho; pero el sujeto de lo dicho es lo que es conocido por Dios, no Dios mismo que conoce; en consecuencia, la necesidad que está implicada es solamente la de la cosa conocida.

6. Un conocimiento cuanto más cierto es en nosotros, tanto menos puede versar sobre cosas contingentes; la ciencia, en efecto, no versa más que sobre lo necesario, ya que es más cierta que la opinión, la cual puede versar sobre lo contingente; ahora bien, la ciencia de Dios es certísima; por tanto, no puede versar más que sobre lo necesario.

7. En toda proposición condicional verdadera, si el antecedente es absolutamente necesario, también el consecuente será absolutamente necesario; ahora bien, esta proposición condicional "si algo ha sido sabido por Dios, eso existirá" es verdadera; como el antecedente "esto ha sido conocido por Dios" es absolutamente necesario, también el consecuente será absolutamente necesario; por tanto, todo lo que ha sido conocido por Dios es absolutamente necesario que exista. Que la proposición "esto ha sido conocido por Dios" sea absolutamente necesaria puede probarse de la siguiente manera: esa proposición versa sobre el pasado; ahora bien, toda proposición referida al pasado, si es verdadera, es necesaria, ya que lo que ha sido no puede no haber sido; por tanto, es absolutamente necesaria. Además, todo lo eterno es necesario; pero todo lo que Dios ha conocido, lo ha conocido desde la eternidad; en consecuencia, es necesario absolutamente que Él la haya conocido.

8. Toda cosa lo mismo que se relaciona con el ser igualmente se relaciona con lo verdadero; ahora bien, los futuros contingentes no tienen ser, luego tampoco verdad; por tanto no puede existir ciencia sobre ellos.

9. Según el Filósofo[156] en la *Metaphysica*, quien no entiende una cosa determinada, no entiende nada; pero el futuro contingente, si está máximamente abierto a la existencia o no existencia, no está de ningún modo determinado, ni en sí mismo ni en su causa; luego de ninguna manera puede haber ciencia de él.

10. Hugo de San Víctor[157] afirma en *De Sacramentis* que "Dios, que posee todo en sí mismo, no conoce nada fuera de sí mismo"; pero nada hay contingen-

---

[156] Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 4, 1006 b 10.

[157] Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, pars II, c. 15 (PL 176, 212B).

te salvo que esté fuera de Él; en efecto, en Él no hay nada de potencialidad; luego Dios no conoce de ninguna manera el futuro contingente.

11. A través de un medio necesario no puede conocerse algo contingente, ya que si el medio es necesario, la conclusión también será necesaria; pero Dios conoce todas las cosas por ese medio que es su esencia; por tanto, como este medio es necesario, parece que no puede conocer algo que sea contingente.

EN CONTRA

1. Está lo que se dice en el *Salmo*[158]: "Quien ha formado los corazones de cada uno de ellos conoce todas sus obras"; ahora bien, las obras de los hombres son contingentes puesto que dependen del libre arbitrio; luego Dios conoce los futuros contingentes.

2. Todo lo que es necesario es sabido por Dios; pero todo lo contingente es necesario en cuanto que se refiere al conocimiento divino, como dice Boecio[159] en *De philosophiae consolatione*; por tanto, todo contingente es conocido por Dios.

3. San Agustín[160] afirma en *De Trinitate* que Dios conoce de modo inmutable las cosas mutables; ahora bien, algo es contingente por el hecho de que es mutable, ya que se denomina contingente a lo que puede ser y no ser; luego Dios conoce de modo inmutable los contingentes.

4. Dios conoce las cosas en cuanto es causa de ellas; ahora bien, Dios no sólo es causa de los seres necesarios sino también de los contingentes; luego conoce tanto a los seres necesarios como a los contingentes.

5. Dios conoce las cosas por cuanto está en Él el ejemplar de todas ellas; ahora bien, el ejemplar divino propio de los seres contingentes y mutables puede ser inmutable, lo mismo que es ejemplar inmaterial de las cosas materiales, y ejemplar simple de las cosas compuestas; luego parece que lo mismo que Dios conoce los seres compuestos y materiales aunque Él sea inmaterial y simple, igualmente conoce los contingentes aunque en Él la contingencia no tenga lugar.

6. Saber consiste en conocer la causa de una cosa; ahora bien, Dios sabe la causa de todas las cosas contingentes; en efecto, se sabe a sí mismo, el cual es la causa de todas las cosas; por tanto Él sabe todas las cosas contingentes.

---

158 *Salmo,* 32, 15.

159 Boecio, *De philosophiae consolatione,* prosa 6 (PL 63, 861 A).

160 San Agustín, *De Trinitate,* VI, 10 (PL 42, 932).

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión se ha errado de diversos modos. Algunos, en efecto, pretendiendo juzgar sobre la ciencia divina según el modo de la nuestra, afirmaron que Dios no conoce los futuros contingentes; pero esto no puede ser, ya que a tenor de ello no habría providencia sobre las cosas humanas que acaecen contingentemente. Y por eso otros señalaron que Dios tiene ciencia de todos los seres futuros, pero que todas las cosas suceden por necesidad, pues en caso contrario la ciencia de Dios se equivocaría sobre ellos; pero esto tampoco puede ser, ya que según ello se suprimiría el libre arbitrio, y no sería necesario pedir un consejo, y sería injusto también que se distribuyesen castigos o premios en función de los méritos, por cuanto que todo sería hecho por necesidad. Y por tanto hay que afirmar que Dios conoce todos las cosas futuras, y sin embargo no por eso se impide que sucedan algunas cosas de modo contingente.

Para hacer evidente esto hay que saber que en nosotros existen algunas potencias y hábitos cognoscitivos en los que nunca puede existir falsedad, como por ejemplo el sentido, la ciencia y el entendimiento de los principios; hay en cambio otras en las que puede haber falsedad, como la imaginación, la opinión y la estimación; la falsedad se produce en algún conocimiento porque se aprehende una cosa de modo diverso a como es en la realidad; por eso, si alguna potencia cognoscitiva es tal que en ella no hay nunca falsedad, es preciso que su objeto cognoscible no falle nunca respecto de lo que el conocimiento aprehende de él. Ahora bien, no puede impedirse que lo necesario sea, incluso antes de que llegue a ser, puesto que sus causas están inmutablemente ordenadas a su producción; por eso los seres necesarios, incluso cuando son futuros, pueden ser conocidos por esos hábitos que son siempre verdaderos, como por ejemplo conocemos un eclipse futuro o la salida del sol por medio de una verdadera ciencia; en cambio lo contingente puede ser impedido antes de ser producido en el ser, pues en ese momento no existe más que en sus causas, a las cuales puede ocurrir un impedimento que no les permitan llegar al efecto; pero después que lo contingente está ya producido en el ser no puede ser impedido, y por eso de lo contingente, en tanto que existe actualmente, puede realizarse un juicio de esa potencia o hábito en el que nunca se da la falsedad, como por ejemplo el sentido juzga que Sócrates está sentado cuando está sentado; a partir de esto es patente que lo contingente, en cuanto que es futuro, no puede ser conocido por ningún conocimiento que no pueda estar sujeto a falsedad. Por tanto, como la ciencia divina no está sujeta ni puede estar sujeta a falsedad, será imposible que Dios tenga ciencia de los futuros contingentes si los conociera en tanto que son futuros.

Ahora bien, algo es conocido como futuro cuando entre el conocimiento del cognoscente y el acaecimiento de la cosa hay un orden de pasado a futuro; este orden no puede encontrarse entre el conocimiento divino y cualquier cosa con-

tingente, sino que siempre el orden del conocimiento divino respecto a cualquier cosa contingente es como el orden de lo presente a lo presente; esto puede comprenderse de la siguiente manera. Si uno viese a muchos que pasan por un solo camino de modo sucesivo y eso durante un cierto tiempo, en cada una de las partes del tiempo vería de modo presente a algunos de los que pasan, de tal modo que en todo el tiempo de su visión vería como presentes a todos los que pasan, pero sin embargo no los verá de modo presente a todos simultáneamente, ya que el tiempo de su visión no es enteramente simultáneo; en cambio, si su visión pudiera darse toda entera simultáneamente, vería a todos de modo presente simultáneamente aunque no todos pasasen como presentes de modo simultáneo; por eso, como la visión de la ciencia divina se mide por la eternidad, la cual es toda entera simultáneamente, y sin embargo incluye el tiempo entero y no está ausente a ninguna parte del tiempo, resulta que todo lo que sucede en el tiempo Dios lo ve no como futuro sino como presente. En efecto, lo que es visto por Dios es ciertamente futuro para otra cosa que le sucede en el tiempo, pero para la misma visión divina, que no está en el tiempo sino fuera del tiempo, no es futuro sino presente; en consecuencia, nosotros vemos lo futuro como futuro, ya que es futuro para nuestra visión, porque nuestra visión es medida por el tiempo; pero para la visión divina, que está fuera del tiempo, no es futuro; así de modo diverso verá ordenadamente a los que pasan aquel que estuviera en la fila de los que pasan, que no vería más que lo que está delante de él, y aquel que en cambio estuviera fuera del orden de los que pasan, que vería a la vez a todos los que pasan.

Lo mismo, pues, que nuestra vista no se equivoca jamás al ver los seres contingentes cuando están presentes, y sin embargo no por eso se impide que sucedan de manera contingente, igualmente Dios ve de modo infalible a todos los seres contingentes, ya sea los que para nosotros son presentes, sea los que son pretéritos o futuros, puesto que para Él no son futuros, sino que los ve que son cuando son, y por eso no se impide que acaezcan de manera contingente. En este asunto se produce una dificultad, por el hecho de que nosotros no podemos significar el conocimiento divino más que al modo de nuestro conocimiento, consignificando las diferencias de tiempos; si, en efecto, se significase en cuanto es ciencia de Dios, debería decirse que Dios sabe que tal cosa existe mejor que Dios sabe que existirá, ya que para Él nunca hay cosas que sean futuras sino siempre presentes; por eso también, como Boecio[161] afirma en *De philosophiae consolatione,* ese conocimiento sobre los futuros "se denomina más propiamente providencia que previsión, ya que Él los ve en el espejo de la eternidad, de lejos como situado a distancia", aunque puede denominarse también previsión a

[161] Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 6 (PL 63, 860 B).

causa del orden de lo que es sabido por Él respecto de las otras cosas para las cuales es futuro.

RESPUESTAS

1. Aunque el contingente no esté determinado mientras es futuro, sin embargo desde que está producido en la realidad de las cosas posee una verdad determinada, y de esta manera versa sobre él la mirada del conocimiento divino.

2. Como ya se ha afirmado, lo contingente se refiere al conocimiento divino en cuanto que se establece que existe en la realidad; ahora bien, desde que existe no puede no existir en el momento en que es, porque "lo que es es necesario que exista cuando existe", como se dice en *Perihermeneias*[162]; no se sigue sin embargo que sea absolutamente necesario, ni que la ciencia de Dios se equivoque, como también mi vista no se equivoca cuando veo que Sócrates está sentado, aunque esto sea contingente.

3. Se dice que el contingente existe necesariamente en cuanto que es sabido por Dios, ya que es conocido por Él en cuanto que está ya presente; sin embargo, en cuanto que es futuro no por ello adquiere una cierta necesidad de modo tal que pueda decirse que sucede necesariamente; en efecto, el acaecimiento no es propio más que de lo que es futuro, ya que lo que ya es no puede acaecer ulteriormente, sino que es verdadero que ha acaecido, y esto es necesario.

4. Cuando se dice que todo lo que es sabido por Dios es necesario, esa proposición puede tener un doble sentido, ya que puede referirse a la enunciación o a la cosa misma. Si se refiere a la enunciación entonces es compuesta y verdadera, y su sentido es el siguiente: este enunciado "todo lo conocido por Dios existe" es necesario, ya que no puede ser que Dios conozca que algo existe y eso no exista; en cambio si se refiere a la cosa entonces es dividida y falsa, y su sentido es: lo que es conocido por Dios es necesario que exista; en efecto, las cosas que son conocidas por Dios no por ello suceden de modo necesario, como es claro por lo ya dicho. Y si se replicase que esta distinción no tiene lugar salvo en las formas que pueden sucederse recíprocamente en el sujeto, como la blancura y la negrura, pero en cambio no es posible que algo sea sabido por Dios y después ignorado, de tal modo que la aludida distinción no tenga lugar en este caso, hay que afirmar que aunque la ciencia de Dios sea invariable y siempre del mismo modo, sin embargo la disposición según la cual la cosa se refiere al conocimiento de Dios no se refiere siempre del mismo modo a ese conocimiento; en efecto, la cosa se refiere al conocimiento de Dios en cuanto tiene una existencia presente; ahora bien, la existencia presente de una cosa no le conviene a ella siempre; por eso la cosa puede tomarse con esa disposición o sin ella, y

---

[162] Aristóteles, *Perihemeneias,* I, 9, 19 a 23 ss.

así por consiguiente puede tomarse en ese modo por el que se refiere al conocimiento de Dios o en un modo distinto, y sobre esta base discurre la aludida distinción.

5. Si la aludida proposición hace referencia a la cosa, es verdadero que la necesidad se refiere a lo que ha sido sabido por Dios; pero si hace referencia al enunciado, la necesidad no versa sobre la cosa misma sino sobre la relación de la ciencia con la cosa conocida.

6. Lo mismo que nuestra ciencia no puede versar sobre los futuros contingentes, igualmente tampoco la ciencia de Dios, y mucho menos todavía si los conociera como futuros; pero los conoce como presentes a sí mismo y como futuros para otros, y por eso la argumentación no es válida.

7. Sobre este asunto existen distintas opiniones. Algunos, en efecto, afirman que el antecedente "esto es conocido por Dios" es contingente, por el hecho de que aunque sea pretérito sin embargo comporta un orden al futuro y por tanto no es necesario, lo mismo que cuando se dice "esto estuvo en futuro de producirse", ese pasado no es necesario, ya que lo que estuvo en futuro de producirse puede no estar destinado a producirse, como en efecto se dice en *De generatione*[163]: "quien está en futuro de caminar no caminará". Pero esto carece de sentido, porque cuando se dice "esto es futuro" o "estuvo en futuro de producirse" se designa el orden que está en las causas de esa cosa en orden a su producción; ahora bien, aunque las causas que están ordenadas a un efecto puedan ser impedidas de modo tal que el efecto no se siga a partir de ellas, sin embargo no puede impedirse que en cierto momento hayan estado ordenadas a él; por eso aunque lo que estuvo en futuro de producirse pueda no producirse, sin embargo jamás puede no haber estado destinado a producirse.

Y por tanto otros afirman que este antecedente es contingente porque está compuesto de necesario y contingente; la ciencia de Dios, en efecto, es necesaria, pero lo sabido por Él es contingente, y ambas cosas se incluyen en el antecedente aludido, al igual que es contigente esta proposición 'Sócrates es un hombre blanco' o bien 'Sócrates es animal y corre'. Pero también esto carece de sentido, puesto que la verdad de la proposición no varía por el hecho de que materialmente se ponga en la locución la necesidad y la contingencia, sino solamente por la composición principal en la que se funda la verdad de la proposición, por lo que la misma razón de necesidad y contingencia hay en cualquiera de estas dos proposiciones 'yo pienso que el hombre es animal' y 'yo pienso que Sócrates corre'; y por tanto, puesto que es necesario el acto principal que es significado en este antecedente 'Dios sabe que Sócrates corre', por grande que sea lo contingente que se pone materialmente no se impide que el antecedente aludido sea necesario.

---

[163] Aristóteles, *De generatione et corruptione,* II, 11, 337 b 7.

Y por eso otros conceden sencillamente que sea necesario, pero afirman que de un antecedente absolutamente necesario no es preciso que se siga un consecuente absolutamente necesario, salvo cuando el antecedente es la causa próxima del consecuente; si, en efecto, fuese causa remota, la necesidad del efecto puede ser impedida por la contingencia de la causa próxima, como por ejemplo aunque el sol sea una causa necesaria, sin embargo la floración del árbol, que es un efecto suyo, es contingente, puesto que su causa próxima, es decir, la capacidad germinadora de la planta, es variable. Pero esto tampoco parece suficiente, ya que no se debe a la naturaleza de la causa y de lo causado que de un antecedente necesario se sigue un consecuente necesario, sino más bien por el orden del consecuente al antecedente, ya que el contrario del consecuente de ninguna manera puede estar con el antecedente, lo que ocurriría si de un antecedente necesario se siguiese un consecuente contingente; por eso es necesario que esto suceda en cualquier proposición condicional si es verdadera, ya sea que el antecedente sea efecto o sea una causa próxima o remota; y si esto no se encontrara en la proposición condicional de ninguna manera será verdadera, por lo que esta proposición condicional 'si el sol se mueve, el árbol florecerá' es falsa.

Y por tanto debe afirmarse de otra manera que este antecedente es sencillamente necesario, y el consecuente es absolutamente necesario por el modo en el cual sigue al antecedente. Un caso es, en efecto, lo que se atribuye a la cosa según lo que es en sí misma, y otro caso distinto lo que se le atribuye a ella en cuanto que es conocida; las cosas que a ella se le atribuyen de suyo le convienen según su modo de ser, y en cambio las que se le atribuyen o las que se siguen de ella en cuanto que es conocida son según el modo del cognoscente; por ello si en el antecedente se significase algo que pertenezca al conocimiento, es preciso que el consecuente sea tomado según el modo del cognoscente y no según el modo de la cosa conocida, como si dijera 'si yo entiendo algo, eso es inmaterial'; no es preciso, en efecto, que lo que se entiende sea inmaterial más que en cuanto que es entendido. Y de manera semejante cuando digo 'si Dios sabe algo, eso existirá', el consecuente debe tomarse no según la disposición de la cosa en sí misma, sino según el modo del cognoscente; ahora bien, aunque la cosa en sí misma esté todavía para producirse, sin embargo según el modo del cognoscente es presente; y por eso se debería decir 'si Dios conoce algo, eso existe' más bien que 'eso existirá'; por ello, el juicio sobre esta proposición 'si Dios conoce algo, eso existirá' es idéntico a esta otra 'si yo veo que Sócrates corre, Sócrates corre', pues ambas son necesarias mientras son.

8. Aunque el contingente mientras es futuro no tiene ser, sin embargo desde que es presente posee ser y verdad, y de esa manera está sujeto a la visión divina, incluso aunque Dios conozca el orden de una cosa a otra y por tanto sepa que una cosa es futura respecto de otra; y así no hay inconveniente en establecer que Dios conoce que algo que es futuro no llegará a existir, o sea en cuanto que

sabe que algunas causas están inclinadas a un cierto efecto, el cual no se producirá; en efecto, no hablamos ahora del conocimiento del futuro en cuanto que es visto por Dios en sus causas, sino en cuanto es conocido en sí mismo: es conocido, en efecto, como presente.

9. En cuanto es sabido por Dios, el futuro es presente, y de esa manera está determinado a un solo extremo de la alternativa, aunque mientras es futuro sea indiferente a ambas.

10. Dios no conoce nada fuera de sí mismo, si el término 'fuera' se refiere a aquello por lo que conoce; conoce, en cambio, algo fuera de sí mismo si se refiere a lo que conoce, y sobre esto se ha tratado más arriba[164].

11. El medio del conocimiento es doble; uno es el medio de la demostración, y éste debe ser proporcionado a la conclusión, de tal modo que puesto él se establezca la conclusión, y Dios no es un tal medio de conocimiento respecto a los contingentes; el otro medio de conocimiento es la semejanza de la cosa conocida, y tal medio de conocimiento es la misma esencia divina, no sin embargo adecuado a alguna cosa, aunque sea propio de los singulares, como se ha señalado más arriba[165].

ARTÍCULO 13
Si la ciencia de Dios es variable[166]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La ciencia es una asimilación del cognoscente [*scientis*] a la cosa conocida; ahora bien, la ciencia de Dios es perfecta; luego se asimilará perfectamente a las cosas conocidas; pero las cosas conocidas por Dios son variables; luego su ciencia será variable.

---

[164] *Supra,* a. 3, ad10.

[165] *Supra,* a. 4, ad2.

[166] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 1, a. 1; d. 41, a. 5, ad1; *De veritate,* q. 2, a. 5, ad11; *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 15; *Compendium Theologiae,* c. 29.

2. Toda ciencia que puede errar es variable; pero la ciencia de Dios puede errar: trata, en efecto, de lo contingente, que puede no ser, y si no es, la ciencia de Dios se equivoca; luego es variable.

3. Nuestra ciencia, que se forma por recepción a partir de las cosas, depende del modo del cognoscente; luego la ciencia de Dios, que se realiza por el hecho de conferir algo a las cosas, depende del modo de la cosa conocida; pero las cosas conocidas por Dios son variables; luego también su ciencia es variable.

4. Suprimido uno de los términos de una relación, también se suprime el que queda; por tanto, si varía uno varía también el otro; pero las cosas conocidas [*scita*] por Dios son variables; luego tambien su ciencia es variable.

5. Toda ciencia que puede aumentar o disminuir puede variar; ahora bien, la ciencia de Dios puede aumentar y disminuir; luego puede variar. Prueba de la premisa menor: todo el que sabe, quien en ocasiones sabe muchas cosas y en ocasiones pocas, varía en su ciencia; luego el cognoscente [*sciens*] que puede conocer más o menos cosas de las que conoce posee una ciencia variable. Ahora bien, Dios puede conocer más cosas de las que conoce; en efecto, sabe que algunas cosas existen, o han existido, o existirán porque Él las producirá, pero podría hacer muchas cosas que nunca producirá, y así podría conocer más cosas de las que conoce, y por la misma razón puede conocer menos cosas de las que conoce, ya que puede renunciar a alguna cosa que puede producir; en consecuencia, su ciencia puede aumentar o disminuir.

6. Pero se puede replicar que aunque sean muchas o pocas las cosas sujetas a la ciencia divina, sin embargo su ciencia no varía.- Por el contrario, lo mismo que los posibles están sujetos a la potencia divina, de igual manera las cosas cognoscibles están sujetas a la ciencia divina; ahora bien, si Dios pudiese hacer más cosas de las que ha podido hacer, su potencia aumentaría, y en cambio disminuiría si pudiese producir menos cosas; en consecuencia, por la misma razón si conociese más cosas de las que ha conocido previamente, su ciencia aumentaría.

7. Dios en algún momento supo que Cristo nacería, en cambio ahora no sabe que nacerá, sino que ya ha nacido; por tanto, Dios sabe algo que antes no sabía y sabía algo que ahora no sabe, y de ese modo su ciencia varía.

8. Lo mismo que para la ciencia se requiere el objeto cognoscible, igualmente se requiere el modo de saber; pero si el modo de conocimiento por el que Dios conoce variase, su ciencia sería variable; por la misma razón, por tanto, cuando los objetos cognoscibles por Él variasen, también su ciencia sería variable.

9. Se dice que en Dios hay una cierta ciencia de aprobación, según la cual conoce solamente a los buenos; pero Dios puede dar su aprobación a los que no

ha aprobado; por tanto, puede saber lo que antes no sabía, y de esa manera parece que su ciencia es variable.

10. Lo mismo que la ciencia de Dios es el mismo Dios, así también la potencia de Dios es el mismo Dios; pero decimos que es por la potencia de Dios por lo que las cosas se producen de modo mutable en el ser; luego por la misma razón las cosas son conocidas de modo mutable por la ciencia de Dios, sin detrimento alguno de la perfección divina.

11. Toda ciencia que pasa de una cosa a otra es variable; pero la ciencia de Dios es de esa manera, ya que conoce las cosas mediante su esencia; luego es variable.

EN CONTRA

1. Se dice en *Santiago* (1, 17): "En el que no hay cambio", etc.

2. Todas las cosas movidas se reducen a un primer motor inmóvil; pero la primera causa de todas las cosas variables es la ciencia divina, lo mismo que la causa de todas las cosas artificiales es el arte; luego la ciencia de Dios es invariable.

3. El movimiento es "acto de lo imperfecto", como se afirma en *De anima*[167]; pero en la ciencia divina no hay ninguna imperfección; luego es invariable.

SOLUCIÓN

Como la ciencia es algo intermedio entre el cognoscente y lo conocido, una variación en ella puede darse de una doble manera; una por parte del cognoscente, y otra por parte de lo conocido. Por parte del cognoscente podemos considerar en la ciencia tres cosas, a saber, la ciencia misma, su acto y el modo de la misma, y según estos tres aspectos puede ocurrir una variación en la ciencia por parte del cognoscente.

En efecto, en ella acaece una variación por parte de la ciencia misma cuando se adquiere por primera vez ciencia de algo que antes se ignoraba o se pierde la ciencia de lo que antes se conocía, y a tenor de esto se considera la generación o la corrupción o el aumento o disminución de la ciencia misma; tal variación, en efecto, no puede suceder en la ciencia divina, porque ésta, como más arriba[168] se ha demostrado, no sólo se refiere a los entes sino también a los no entes, y no puede existir algo fuera del ente y el no ente, ya que entre la afirmación y la negación no hay término medio. Ahora bien, aunque de alguna manera la ciencia de Dios hace referencia solamente a los entes existentes en el presente, en el

---

[167] Aristóteles, *De anima,* III, 7, 431 a 6.

[168] *Supra,* a. 8.

pasado o en el futuro, o sea, en cuanto que la ciencia se ordena a la obra, que la voluntad produce, sin embargo si conociese según este modo de conocer algo que antes ignoraba, no por ello habría en su ciencia variación alguna, puesto que su ciencia, en cuanto a ella misma, se refiere igualmente a los entes y a los no entes; pero si de ello resultase alguna variación en Dios, eso se produciría por parte de la voluntad, que determina a la ciencia a algo a lo que antes no la determinaba.

Pero tampoco en su voluntad puede de ello resultar alguna variación. En efecto, como pertenece a la razón formal de la voluntad el producir su acto de modo libre, por lo que se refiere a la noción misma de voluntad puede dirigirse igualmente a uno u otro de los opuestos, es decir de tal modo que quiera o no quiera hacer o no hacer, pero sin embargo no puede ser que mientras quiere a la vez no quiera; y tampoco en la voluntad divina, que es inmutable, puede suceder que antes haya querido algo y después no quiera esa misma cosa simultáneamente, ya que de ese modo su voluntad sería temporal y no toda a la vez. Por eso, si hablamos de necesidad absoluta, no es necesario que Él quiera lo que quiere, y por tanto absolutamente hablando es posible que Él no quiera; pero si hablamos de la necesidad hipotética, entonces es necesario que Él quiera si quiere o ha querido, y de ese modo hablando sobre la base de la aludida necesidad hipotética, es decir, si quiere o ha querido, no es posible que Él no quiera. En cambio una mutación, aunque requiera dos términos, siempre mira al último en orden al primero, por lo que se seguiría que su voluntad sería mutable solamente si fuese posible no querer lo que quiere si antes lo ha querido. De esta manera es claro que del hecho de que mediante este modo de ciencia muchas o pocas cosas han podido ser conocidas por Dios, no se establece ninguna variación en su ciencia o en su voluntad; en efecto, que Él pueda conocer más cosas equivale a que Él pueda determinar su ciencia mediante su voluntad a producir más cosas.

A su vez, por parte del acto, puede ocurrir una variación en la ciencia de tres maneras; la primera por el hecho de que considera actualmente lo que antes no consideraba, lo mismo que decimos que cambia el que pasa del hábito al acto; ahora bien, este modo de variación no puede existir en la ciencia de Dios, puesto que Él no es cognoscente según hábito sino solamente según acto, ya que no hay en Él ninguna potencialidad como existe en un hábito; en un segundo modo ocurre una variación en el acto de ciencia por el hecho de que ora considera una cosa, ora otra; pero esto tampoco puede existir en la ciencia divina, ya que Él mismo ve todas las cosas mediante la sola especie de su esencia y por tanto lo ve todo a la vez; en tercer lugar, por el hecho de que alguno al considerar discurre de una cosa a otra, lo que tampoco puede suceder en Dios, puesto que, como un discurso requiere dos términos entre los que está, no puede hablarse de discurso en la ciencia por el hecho de que ve dos cosas si las ve con una sola mira-

da, lo cual sucede en la ciencia divina por el hecho de que ve todas las cosas mediante una sola especie.

A su vez, por parte del modo de conocer puede suceder una variación en la ciencia por el hecho de que ahora, respecto a antes, se conoce algo de manera más límpida y perfecta, lo cual puede suceder de dos modos; el primero por la diversidad del medio mediante el cual se produce el conocimiento, como ocurre en aquél que primero tenía ciencia de algo mediante un medio probable y después lo conoce mediante un medio necesario, lo cual tampoco puede suceder en Dios, ya que su esencia, que es para Él el medio de conocer, es invariable; en un segundo modo por la capacidad intelectiva, por la cual un hombre de mayor ingenio conoce más agudamente algo también a través del mismo medio, y tampoco esto puede ocurrir en Dios, ya que la capacidad mediante la cual conoce es su esencia, la cual es invariable. Resulta, por tanto, que la ciencia de Dios, por parte del cognoscente, es absolutamente invariable.

Por parte de la cosa conocida, en cambio, la ciencia varía según la verdad y la falsedad, ya que si la cosa cambiase permaneciendo el mismo juicio sobre ella, lo que antes era verdadero resultará ahora un juicio falso, lo que en Dios no puede ocurrir puesto que la mirada del conocimiento divino se refiere a la cosa en cuanto que está presente, y por tanto ya determinada en un sentido; y desde esta perspectiva no puede ulteriormente variar; en efecto, si la misma cosa asumiese otra disposición, estaría también sujeta a la visión divina. Y así la ciencia de Dios no es variable de ninguna manera.

RESPUESTAS

1. La asimilación de la ciencia a lo conocido no se realiza por una conformidad a la naturaleza, sino según una representación, por lo que no es preciso que haya una ciencia variable de las cosas variables.

2. Aunque lo conocido por Dios, en sí mismo considerado, es posible que sea de modo distinto a como es, sin embargo está sometido al conocimiento divino de modo tal que no puede ser de otra manera, como es manifiesto por lo ya dicho.

3. Toda ciencia, se produzca por recepción a partir de las cosas o porque se imprime en ellas, depende del modo del cognoscente [*scientis*], puesto que ambas se producen por el hecho de que la semejanza de la cosa conocida está en el cognoscente: lo que está en un sujeto está según el modo del sujeto en el que está.

4. Aquello a lo que se refiere la ciencia divina, en cuanto que subyace a la ciencia divina, es invariable; por eso también la ciencia, por lo que se refiere a la verdad que podría variar por un cambio de la relación aludida, es invariable.

5. Cuando se dice que Dios puede saber lo que ignora, hablando también de la ciencia de visión, puede entenderse de un doble modo; en primer lugar, en sentido compuesto, es decir, suponiendo que Dios no haya conocido lo que se dice que puede conocer, y entonces es falso; en efecto, no es posible que ambas cosas existan a la vez, es decir, que Dios haya ignorado algo y después lo conozca; en segundo lugar, en sentido dividido, y de ese modo ninguna suposición o condición está incluida en la capacidad, por lo que en este sentido es verdadero, como es patente por lo ya dicho. Pero aunque en algún sentido se conceda que Dios puede saber lo que antes no conocía, sin embargo no puede admitirse en sentido alguno que 'Dios puede conocer más cosas que las que conoce', ya que como diciendo 'muchas cosas' se está implicando una relación a algo preexistente, se entiende siempre en sentido compuesto; y por la misma razón de ninguna manera ha de admitirse que la ciencia de Dios pueda aumentar o disminuir.

6. Admitimos lo sexto.

7. Dios conoce los enunciables no componiendo y dividiendo, como antes[169] se dijo, y por tanto lo mismo que conoce diversas cosas del mismo modo cuando existen y cuando no existen, así conoce los diversos enunciables de la misma manera cuando son verdaderos y cuando son falsos, ya que conoce cada uno como verdadero en el momento en que es verdadero; sabe, en efecto, que este enunciado 'Sócrates corre' es verdadero cuando es verdadero, y que igualmente lo es este otro enunciado 'Sócrates va a correr', y así también los demás; y por tanto aunque no sea verdadero ahora que Sócrates corre sino que ha corrido, sin embargo Dios conoce ambas cosas, ya que las ve a la vez en ambos tiempos en los que cada enunciado es verdadero. Si, en cambio, conociese el enunciado formándolo en sí mismo, entonces ignoraría algún enunciado salvo cuando es verdadero, lo mismo que sucede en nosotros, y de esa manera su ciencia variaría.

8. El modo de conocer está en el mismo cognoscente, pero la cosa conocida no está en el cognoscente mismo según su naturaleza, y por eso la variedad de los modos de conocer haría que la ciencia fuese variable, no el cambio de las cosas conocidas.

9. A lo noveno la respuesta es patente a partir de lo dicho.

10. El acto de la potencia termina fuera del agente, en la cosa en su propia naturaleza, en la que la cosa tiene el ser variable, y por eso se concede, por parte de la cosa producida, que la cosa se produzca en el ser de manera mutable; ahora bien, la ciencia se refiere a las cosas en cuanto que de alguna manera están en

---

[169] *Supra*, a. 7.

el cognoscente, por lo que, siendo el cognoscente invariable, las cosas son conocidas por Él de manera invariable.

11. Aunque Dios conozca las demás cosas por medio de su esencia, no existe allí ningún paso, puesto que con la misma mirada ve su esencia y las demás cosas.

ARTÍCULO 14

Si la ciencia de Dios es causa de las cosas[170]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Orígenes[171], en efecto, dice en *Super Epistolam ad Romanos*: "algo no será porque Dios sepa que va a ser, sino porque va a ser es conocida por Dios antes de que sea"; en consecuencia, más parece que las cosas sean causa de la ciencia de Dios que al revés.

2. Puesta la causa se pone el efecto: pero la ciencia de Dios es desde la eternidad; si, pues, ella es la causa de las cosas, parece que las cosas hayan existido desde la eternidad, lo cual es herético.

3. De una causa necesaria se sigue un efecto necesario, por lo que también las demostraciones que se hacen mediante una causa necesaria llevan consigo conclusiones necesarias; ahora bien, la ciencia de Dios es necesaria puesto que es eterna; por tanto, también las cosas sabidas por Dios serían todas necesarias, lo cual es absurdo.

4. Si la ciencia de Dios fuera causa de las cosas, entonces se relacionaría con las cosas lo mismo que las cosas se relacionan con nuestra ciencia; pero la cosa impone su modo en nuestra ciencia, ya que poseemos una ciencia necesaria a partir de cosas necesarias; si, por tanto, la ciencia de Dios fuese causa de las cosas, impondría el modo de necesidad a todas las cosas sabidas, lo cual es falso.

5. 'La causa primera influye en lo causado de modo más fuerte que la causa segunda'; pero la ciencia de Dios, si es causa de las cosas, será la causa primera;

---

[170] *In I Sententiarum,* d. 38, a. 1; *De veritate,* q. 5, a. 2, ad4; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 8.

[171] Orígenes, *Commentaria in Epistolam ad Romanos,* VII, Rufino interprete (PG 14, 1126 C).

por tanto, puesto que a partir de causas segundas necesarias se sigue necesidad en los efectos, mucho más de la ciencia de Dios se seguirá necesidad en las cosas, y así se concluye lo mismo que antes.

6. La ciencia se compara más esencialmente a las cosas de las que es su causa que a las cosas de las que es efecto, ya que la causa deja su impronta en el efecto pero no al revés; ahora bien, nuestra ciencia, que se compara a las cosas como su efecto, requiere necesidad en las cosas sabidas para que ella misma sea necesaria; por tanto, si la ciencia de Dios fuese causa de las cosas, mucha mayor necesidad se requeriría en las cosas conocidas, y de esa manera no conocería los seres contingentes, lo que está en contra de lo ya dicho antes.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[172] en *De Trinitate*: "Dios no ha conocido todas las criaturas, tanto las espirituales como las corporales, porque son, sino que son porque las ha conocido"; luego la ciencia de Dios es causa de las cosas.

2. La ciencia de Dios es un cierto arte de las cosas que han de ser creadas, por lo que afirma San Agustín[173] en *De Trinitate* que el Verbo es "un arte lleno de las razones de los vivientes"; ahora bien, el arte es causa de las cosas artificiales; luego la ciencia de Dios es causa de las cosas creadas.

3. A esto parece conformarse la opinión de Anaxágoras, que el Filósofo[174] aprueba, el cual establecía que el primer principio de las cosas era el entendimiento, que mueve y distingue todas las cosas.

SOLUCIÓN

El efecto no puede ser más simple que la causa, por lo que es preciso que en todos aquellos seres en los que se encuentra una sola naturaleza se reconduzcan al único principio de esa naturaleza, lo mismo que todas las cosas cálidas se reducen a un primer sujeto cálido, a saber, el fuego, que es la causa del calor en todos los demás seres, como se dice en la *Metaphysica*[175]; y por tanto, como toda semejanza se considera según la conveniencia de alguna forma, es preciso que todas las cosas que son semejantes se relacionen en modo tal que o una sea la causa de otra o ambas sean causadas por una sola causa; ahora bien, en toda ciencia hay una asimilación del cognoscente al objeto conocido [*scientis ad scitum*]; por ello es preciso que o la ciencia sea causa de lo conocido o lo cono-

---

172 San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 13 (PL 42, 1076).

173 San Agustín, *De Trinitate,* VI, c. 10 (PL 42, 931).

174 Aristóteles, *De anima,* III, 4, 429 a 18.

175 Aristóteles, *Metaphysica,* II, 1, 993 b 24.

cido sea causa de la ciencia o ambos sean causados por una sola causa. No se puede decir que las cosas conocidas por Dios sean causas de la ciencia en Él, ya que las cosas son temporales y la ciencia de Dios es eterna, y lo temporal no puede ser causa de lo eterno; igualmente no puede afirmarse que ambas sean causadas por una única causa, ya que en Dios no puede haber nada causado ya que Él es todo lo que posee; por eso queda que su ciencia sea causa de las cosas. Y al contrario, nuestra ciencia es causada por las cosas, es decir, en cuanto la recibimos de las cosas. En cambio la ciencia de los ángeles ni es causa de las cosas ni es causada por ellas, sino que ambas proceden de una única causa; en efecto, lo mismo que Dios infunde las formas naturales en las cosas para que subsistan, de la misma manera infunde sus semejanzas en las mentes de los ángeles para que conozcan las cosas.

Hay que saber, sin embargo, que la ciencia en cuanto ciencia, lo mismo que la forma en cuanto forma, no designa una causa activa. En efecto, la acción consiste en una especie de salida de algo de un agente, mientras que la forma en cuanto tal posee el ser perfeccionando aquello en lo que está y reposando en ello, y por eso la forma no es principio de obrar más que mediante una potencia; ciertamente en algunos casos la misma forma es potencia, pero no en cuanto a su razón de forma, y en cambio en otros la potencia es distinta de la forma sustancial de la cosa, como vemos en los cuerpos de los que no se siguen acciones más que mediante algunas cualidades suyas. De manera semejante también la ciencia es significada por el hecho de que algo está en el cognoscente, no porque algo proceda del cognoscente, y por tanto el efecto jamás procede de la ciencia más que mediante la voluntad, que por su razón formal comporta un cierto influjo hacia las cosas queridas, lo mismo que de la sustancia no sale nunca una acción más que mediante la potencia, aunque en algunos entes sea lo mismo la voluntad y la ciencia, como en Dios, y en cambio en otros no, como en el resto de los entes; de manera semejante, de Dios, por ser causa primera de todas las cosas, proceden los efectos mediante las causas segundas. Por eso entre la ciencia de Dios que es causa de la cosa y la misma cosa causada se encuentra un doble medio; uno por parte de Dios, a saber, la voluntad divina, y otro por parte de las mismas cosas en cuanto a algunos efectos, es decir, las causas segundas, mediante las cuales las cosas proceden de la ciencia de Dios; todo efecto no sólo sigue a la naturaleza de la causa primera sino también de la intermedia; y por eso las cosas conocidas por Dios proceden de su ciencia según el modo de voluntad y según el modo de las causas segundas, y no es preciso que sigan en todo el modo de la ciencia.

RESPUESTAS

1. La intención de Orígenes es afirmar que la ciencia de Dios no es una causa que imponga necesidad en lo sabido, de modo tal que una cosa sea obligada a

suceder porque Dios la conoce; el hecho de que afirme que "porque una cosa será por eso es conocida por Dios" no se refiere a la causa del ser sino solamente a la causa de la inferencia.

2. Puesto que las cosas proceden de la ciencia mediante la voluntad, no es necesario que lleguen a ser siempre que haya ciencia, sino cuando lo determina la voluntad.

3. El efecto sigue la necesidad de la causa próxima, la cual también puede ser el medio para demostrar el efecto, pero no es preciso que siga a la necesidad de la causa primera, ya que el efecto puede ser impedido por una causa segunda si es contingente, como es claro en los efectos que se producen en los seres generables y corruptibles mediante el movimiento de los cuerpos celestes a través de las potencias inferiores: son efectos contingentes a causa de la defectibilidad de las potencias naturales, aunque el movimiento del cielo sea siempre del mismo modo.

4. La cosa es causa próxima de nuestra ciencia y por tanto establece su modo en ella, pero Dios es causa primera, por lo que no es semejante. O bien se ha de afirmar que nuestra ciencia es necesaria respecto de las cosas necesarias no porque las cosas conocidas causen la ciencia, sino más bien por la adecuación de la verdad a las cosas sabidas, la cual es requerida en la ciencia.

5. Aunque la causa primera influya de modo más fuerte que la causa segunda, sin embargo el efecto no se realiza completamente más que con la intervención de la operación de la causa segunda, y por tanto si en la causa segunda hay una posibilidad de fallar existe también una posibilidad de fallar en el efecto, aunque la causa primera no pueda fallar; pero mucho más si la causa primera pudiese fallar también podrían fallar los efectos. En consecuencia, como para la existencia del efecto se requieren ambas causas, el defecto de cada una de ellas determina el defecto en el efecto; y por tanto si se establece como contingente cualquiera de ellas, se sigue que el efecto sea contingente. En cambio, si sólo una de ellas se establece como necesaria, el efecto no será necesario, por el hecho de que para el ser del efecto se requieren ambas causas; pero como la causa segunda no puede ser necesaria si la primera es contingente, por eso a la necesidad de la causa segunda sigue la necesidad en el efecto.

6. A lo sexto hay que afirmar lo mismo que se ha dicho a lo cuarto.

ARTÍCULO 15
Si Dios conoce los males[176]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Toda ciencia, en efecto, o bien es causa de lo conocido o bien es causada por ello, o bien al menos procede de una misma causa que ella; ahora bien, la ciencia de Dios no es la causa de los males, ni los males son su causa, ni algo distinto es causa de ambos; en consecuencia, la ciencia de Dios no versa sobre los males.

2. Como se dice en la *Metaphysica*[177], toda cosa se relaciona con lo verdadero lo mismo que se relaciona con el ser; pero el mal no es un ente, como afirman Dionisio[178] y San Agustín[179]; por tanto, el mal no es verdadero; ahora bien, no se conoce nada que no sea verdadero; luego el mal no puede ser conocido por Dios.

3. El Comentador[180] afirma en su glosa al libro III *De anima* que 'el entendimiento que siempre está en acto no conoce la privación en sentido absoluto'; ahora bien, el entendimiento de Dios está siempre máximamente en acto; luego no conoce ninguna privación; pero "el mal es privación de bien", como afirma San Agustín[181]; luego Dios no conoce el mal.

4. Todo lo que se conoce se conoce o bien por algo semejante o bien por algo contrario; pero el mal no se asemeja a la esencia de Dios, por la que Dios conoce todo, ni tampoco le es contrario, porque no lo puede dañar, mientras que se llama malo porque puede producir daño; en consecuencia, Dios no conoce los males.

5. Lo que no se puede aprender no es cognoscible; ahora bien, como afirma San Agustín[182] en *De libero arbitrio*, el mal no se puede aprender, "por medio

---

176 *In I Sententiarum*, d. 36, q. 1, a. 2; *De veritate*, q. 3, a. 4; *Quodlibeto,* XI, q. 2; *Contra Gentes,* I, c. 71; *Summa Theologiae,* I, q. 14, a. 10.

177 Aristóteles, *Metaphysica,* II, 1, 993 b 30.

178 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, §19 (PG 3, 716 C; Dion. 237); §20 (PG 3, 721 A; Dion 256).

179 San Agustín, *De civitate Dei,* XI, c. 9 (PL 41, 325).

180 Averroes, *In de anima,* III, com. 25 (VI[1], 169 A).

181 San Agustín, *Enchiridion,* c. 11 (PL 40, 236).

182 San Agustín, *De libero arbitrio,* I, c. 1 (PL 32, 1223).

de la disciplina, en efecto, no se aprenden más que las cosas buenas"; por tanto, el mal no es cognoscible; luego no es conocido por Dios.

6. Quien conoce la gramática es un gramático; luego quien conoce el mal es malo; pero Dios no es malo; luego no conoce los males.

EN CONTRA

1. Nadie puede vengar lo que ignora; pero Dios es vengador de los males; por tanto, conoce los males.

2. A Dios no le falta ningún bien; pero la ciencia de los males es buena ya que por medio de ella pueden evitarse los males; luego Dios tiene ciencia de los males.

SOLUCIÓN

Según el Filósofo[183] en la *Metaphysica*, quien no entiende algo determinado no entiende nada; ahora bien, una cosa es algo determinado porque es indivisa en sí y distinta de todo lo demás; por eso es preciso que todo el que conoce algo conozca también su distinción de las demás cosas; ahora bien, la primera razón de la distinción está en la afirmación y la negación; y por eso es preciso que quien conoce la afirmación conozca la negación; y como la privación no es otra cosa que la negación que tiene un sujeto, como se dice en la *Metaphysica*[184], y "uno de los contrarios siempre es privación", como se afirma en el mismo libro[185] y en la *Physica*[186], resulta que por el hecho mismo de que se conoce algo se conoce su privación y su contrario; por ello, como Dios tiene un conocimiento propio de todos sus efectos, conociendo como distinta cada cosa tal como es en su naturaleza, es preciso que conozca todas las negaciones y privaciones opuestas y todos los contrarios que se encuentran en las cosas; por eso, como el mal es privación de bien, es preciso que por el hecho mismo de conocer todo bien y la medida de cada uno, conozca también todo mal.

RESPUESTAS

1. Esa proposición es verdadera respecto a la ciencia que se tiene de una cosa por medio de su semejanza; el mal, sin embargo, no es conocido por Dios por su semejanza, sino por la semejanza de su opuesto; por eso no puede concluirse

---

183 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 4, 1006 b 10.

184 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 2, 1004 a 15; 6, 1011 b 19.

185 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 6, 1011 b 18.

186 Aristóteles, *Physica,* I, 7, 191 a 13.

que Dios sea causa de los males porque los conoce, sino que se concluye que es causa del bien, al cual se opone el mal.

2. El no ente, por el hecho mismo de que se opone al ente se denomina de alguna manera ente, como se pone de manifiesto en la *Metaphysica*[187], por lo que también por el hecho mismo de que el mal se opone al bien tiene razón de cognoscible y de verdadero.

3. La opinión del Comentador[188] fue que Dios, conociendo su esencia, no conocería de modo determinado cada uno de los efectos en cuanto que son distintos en su propia naturaleza, sino que solamente conocería la naturaleza del ser [*naturam essendi*] que se encuentra en todos; ahora bien, el mal no se opone al ente universal sino al ente particular; por eso de ahí se sigue que no conocería el mal. Pero esta opinión es falsa, como es claro por lo que se ha dicho antes[189], y por eso también lo es lo que se sigue de ahí, a saber, que Dios no conoce la privación y los males. En efecto, según el pensamiento del Comentador, la privación no es conocida por el entendimiento más que por ausencia de la forma del entendimiento, privación que no puede estar en el entendimiento, el cual está siempre en acto; pero esto no es necesario, ya que por el hecho mismo de que se conoce la cosa se conoce la privación de la cosa, por lo que mediante la presencia de la forma en el entendimiento se conocen una y otra.

4. La oposición de una cosa a otra puede tomarse de dos maneras; la primera en general, lo mismo que decimos que el mal se opone al bien, y de este modo el mal se opone a Dios; la segunda en particular, en cuanto que decimos que este blanco se opone a este negro, y entonces no hay oposición del mal más que al respecto de ese bien del que puede estar privado mediante el mal y al que puede ser nocivo, y de este modo el mal no se opone a Dios. Por eso San Agustín[190] dice en *De civitate Dei* que "el vicio se opone a Dios como el mal al bien", pero a la naturaleza a la que vicia no sólo se opone como el mal al bien sino también como nocivo.

5. El mal en cuanto es conocido es bueno, ya que conocer el mal es bueno; y de esta manera es verdadero que todo lo que se puede aprender es bueno, pero no que sea bueno de suyo, sino sólo en cuanto es conocido.

6. Se conoce la gramática poseyéndola, no así el mal; y por eso no hay similitud entre ambas cosas.

---

187 Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 2, 1003 b 10.

188 Averroes, *In Metaphysicam,* XII, com. 51 (VIII, 337 A).

189 *Supra,* a. 5.

190 San Agustín, *De civitate Dei,* XII, c. 3 (PL 41, 351).

CUESTIÓN 3*
LAS IDEAS

Primero, se pregunta si existen ideas en Dios.
Segundo, si hay multiplicidad de ideas.
Tercero, si las ideas se refieren al conocimiento especulativo.
Cuarto, si hay idea del mal [en Dios].
Quinto, si [en Dios] hay una idea de la materia prima.
Sexto, si en Dios hay idea de las cosas que no son, ni fueron ni serán.
Séptimo, si en Dios hay ideas de los accidentes.
Octavo, si en Dios hay idea de los entes singulares.

ARTÍCULO 1
Si es preciso postular que hay ideas[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La ciencia de Dios es perfectísima. Pero es más perfecto el conocimiento que se tiene de una cosa por su esencia que el que se tiene por una semejanza suya. Por tanto, Dios no conoce las cosas por medio de semejanzas, sino más bien por las esencias de ellas; y por eso en Dios no hay semejanzas de las cosas, semejanzas que se llaman ideas.

2. Si a esto se dijese que Dios conoce las cosas más perfectamente por medio de la propia esencia divina, que es una semejanza de las cosas, que por medio

---

* Traducción de Carlos Llano Cifuentes.

[1] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 1; *In De divinis nominibus*, c. 5, lect. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 1; 44, a. 3; *In Metaphysicam,* I, lect. 15.

de las esencias de esas mismas cosas, en contra habría que responder que la ciencia es la asimilación con lo sabido. Por consiguiente, cuanto el medio de conocer es más semejante y unido a la cosa conocida, tanto más perfectamente se conoce la cosa por medio de ello. Pero la esencia de las cosas creadas está más unida a ellas que la esencia divina. Luego Dios conocería más perfectamente las cosas si las conociese por las esencias de éstas que conociéndolas por medio de la propia esencia de Dios.

3. Si a esto se dijese que la perfección de la ciencia no consiste en la unión del medio de conocimiento a la cosa conocida sino al cognoscente, habría que responder que la especie de la cosa en el entendimiento, en tanto que tiene en él su ser, está particularizada; pero en cuanto que se la relaciona con lo sabido tiene razón de universal, porque es semejanza según la naturaleza común, y no según sus condiciones particulares; y, sin embargo, el conocimiento que se obtiene por medio de esa especie no es singular sino universal. Luego el conocimiento responde más a la relación de la especie con la cosa sabida que con el sujeto que sabe.

4. Debido a esto es rechazada por el Filósofo[2] la opinión que Platón sostuvo sobre las ideas, afirmando que las formas de las cosas materiales existían sin materia. Pero mucho más existen sin materia si existen en el entendimiento divino que si existen fuera de Él, porque el entendimiento divino es sumamente inmaterial. Luego también no es conveniente poner las ideas en el entendimiento divino.

5. El Filósofo[3] reprueba la opinión de Platón sobre las ideas precisamente porque las ideas postuladas por Platón no pueden ni engendrar ni ser engendradas, y por ello son inútiles. Pero si las ideas se postulan en la mente divina, no son engendradas, porque todo lo engendrado es compuesto; y de parecida manera tampoco engendran, porque, así como todo lo engendrado es compuesto, y lo engendrado es semejante al generante, también es necesario que los generantes sean compuestos. Luego no es conveniente postular ideas en Dios.

6. Dionisio[4] dice, en *De divinis nominibus,* que Dios "conoce lo existente a partir de lo no existente, y no conoce la cosa mediante la idea". Pero las ideas no se afirman en Dios sino para que mediante ellas se conozcan las cosas. Luego no hay ideas en la mente de Dios.

7. Todo lo ejemplificado es proporcional a su ejemplar. Pero no hay ninguna proporción entre la criatura y Dios, como no la hay entre lo finito y lo infinito. Por consiguiente, en Dios no puede haber un ejemplar de las criaturas; y, por lo

---

2 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 9, 991 a 8.

3 Aristóteles, *Metaphysica,* VII, 8, 1033 b 26.

4 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c.7, 55 § 2 (PG 3, 869A; Dion. 397).

tanto, como las ideas son formas ejemplares, parece que no hay idea de las cosas en Dios.

8. La idea se da respecto del conocer y del obrar. Pero quien no puede fallar en el conocer ni en el operar no requiere de una regla ni para lo uno ni para lo otro. Pero Dios se halla en tal caso. Luego parece que no conviene poner ideas en Él.

9. Así como lo uno en la cantidad produce la igualdad, de parecida manera lo uno en la cualidad produce la semejanza, como se dice en la *Metaphysica*[5]. Pero por la diversidad que hay entre Dios y la criatura, la criatura nunca puede ser igual a Dios, o viceversa; ni en Dios hay ninguna semejanza de la criatura. Por tanto, como la idea implica semejanza respecto de la cosa, parece que en Dios no hay ideas de las cosas.

10. Si hubiera ideas en Dios, ello no acaecería más que para producir a las criaturas. Pero San Anselmo[6] dice en su *Monologium*: "Es suficientemente manifiesto que en el Verbo, por el que fueron hechas todas las cosas, no hay la semejanza de las cosas sino la verdadera y simple esencia". Luego parece que las ideas que se dicen semejanzas de las cosas no existen en Dios.

11. Dios conoce de la misma manera a sí mismo y a las cosas; si no fuera así su esencia sería múltiple y divisible. Pero Dios no se conoce a sí mismo mediante una idea. Luego tampoco las demás cosas.

EN CONTRA

1. San Agustín dice en *De civitate Dei*: "Quien niega que haya ideas es infiel, pues niega que existe el Hijo". Luego etc.

2. Todo agente tiene en sí mediante su entendimiento una razón de su obra, a no ser que ignore lo que hace. Pero Dios actúa mediante su entendimiento, y no ignorando lo que hace. Luego hay en Él razones de las cosas, que se llaman ideas.

3. Como se dice en la *Physica*[7], tres causas inciden en una: la eficiente, la final y la formal. Pero Dios es causa eficiente y final de las cosas. Luego también es causa formal ejemplar, ya que no puede ser forma intrínseca de la cosa [*pars rei*]. Y así es lo mismo que antes.

4. Un efecto particular no es producido por una causa universal, a no ser que la causa universal sea propia o apropiada. Pero todos los efectos particulares proceden de Dios, que es causa universal de todas las cosas. Luego es necesario

---

5 Aristóteles, *Metaphyisca*, V, 15, 1021 a 11.

6 San Anselmo, *Monologium*, c. 31 (PL 158, 185B).

7 Aristóteles, *Physica,* II, 7, 198 a 24.

que haya en Él algo por lo que sea causa propia o apropiada de cada uno de ellos. Pero esto no puede darse más que mediante las razones propias de las cosas, razones que existen en Él mismo. Luego es necesario que en Él existan razones de las cosas, es decir, ideas.

5. San Agustín[8] dice "en *De ordine* es lamentable que yo haya dicho que hay dos mundos: el sensible y el intelectual; no porque esto no sea verdadero, sino porque lo dije como siendo mío, siendo así que ha sido dicho por los filósofos; y porque este modo de hablar no es el acostumbrado en la Sagrada Escritura". Pero el mundo intelectual no es más que la idea del mundo. Luego es verdadero afirmar que hay ideas.

6. Boecio[9] dice en *De philosophiae consolatione* hablándole a Dios: "Tú conduces todo con tu ejemplo supremo, dirigiendo con tu espíritu un mundo bello, siendo Tú bellísimo". Luego en Dios hay un ejemplo no sólo del mundo, sino de todo lo que hay en el mundo; y así se llega a la misma conclusión anterior.

7. Sobre *Juan* (1, 3), se dice: "Lo que fue hecho era vida en Él"; es decir, como lo afirma San Agustín[10], que todas las criaturas existen en Dios como el arca en la mente del artífice. Pero el arca existe en la mente del artífice mediante su semejanza o idea. Luego en Dios hay ideas de todas las cosas.

8. El espejo no conduce al conocimiento de algo, a menos que se reflejen semejanzas suyas. Pero el Verbo increado es espejo que conduce al conocimiento de todas las criaturas, ya que el Padre se dice a sí mismo y a todas las otras cosas en el Verbo. Luego en el Verbo existen las semejanzas de todas las cosas.

9. San Agustín[11] dice en *De Trinitate* que "el Hijo es arte del Padre, llena de todas las razones de los vivientes". Pero esas razones no son sino las ideas. Luego las ideas existen en Dios.

10. Según San Agustín[12], hay un doble modo de conocer las cosas, a saber: por esencia o por semejanza. Pero Dios no conoce las cosas por la esencia de éstas, porque de esta manera sólo son conocidas aquellas cosas que están en el cognoscente por su presencia. Luego, como Dios tiene ciencia de las cosas (como es patente por lo dicho antes[13]), no resta sino que conozca las cosas por sus semejanzas; y así llegamos a la misma conclusión anterior.

---

8 San Agustín, *Retractationes*, I, c. 3 (PL 32, 588).

9 Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, metr. 9 (PL 63, 758).

10 San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus,* I, n. 17 (PL 35, 1387).

11 San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 10 (PL 42, 931).

12 San Agustín, *Confessiones*, X, c. 17 (PL 32, 790).

13 *Supra,* q. 2, a. 3.

SOLUCIÓN

Como afirma San Agustín[14] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "en latín a las ideas podemos llamarlas especies [*species*] o formas, intentando traducir una palabra por otra igual".

La forma de una cosa puede decirse de tres modos: de un *primer modo*, la forma por la que [*a qua*] se forma la cosa, como de la forma del agente procede la formación del efecto. Pero no siendo necesario para la acción que los efectos alcancen la completa razón de la forma del agente, ya que frecuentemente fallan (particularmente en las causas equívocas), por ello la forma por la que [*a qua*] se forma algo no se dice que sea idea o forma de ella. De un *segundo modo*, se dice forma de algo a aquélla según la cual [*secundum quam*] algo se forma, como el alma es forma del hombre, y la figura de la estatua es la forma del bronce; y aunque de la forma, que es parte del compuesto, se diga que es verdaderamente su forma, no suele decirse que sea su idea, pues parece que este nombre idea significa una forma separada de aquello de lo que es forma. De un *tercer modo*, se llama forma aquello hacia lo cual [*ad quam*] algo se forma, y ésta es la forma ejemplar, a cuya semejanza se hace algo; y es en esta significación como suele utilizarse el nombre de idea, de manera que idea es lo mismo que la forma a la cual algo imita.

Pero debe advertirse que algo puede imitar una forma de dos modos: Según un *primer modo*, por la intención del agente; como el cuadro es pintado por el pintor precisamente para imitar la figura de alguien a quien pinta. A veces [*segundo modo*], sin embargo, esa semejanza se da por accidente, al margen de la intención, y por casualidad, como ocurre frecuentemente con los pintores, que pintan la imagen de alguien a quien no pretenden pintar. Lo que imita una forma casualmente no se dice que se forma hacia [*ad*] ella, porque el hacia [*ad*] parece implicar orden al fin; de ahí que, como la forma ejemplar, o idea, es aquello hacia lo cual algo se forma, es necesario que algo imite a la forma ejemplar o idea de un modo absoluto [*per se*] y no por accidente [*per accidens*].

Vemos también que alguien opera en virtud del fin de dos maneras: De *una manera*, cuando el propio agente determina el fin por sí mismo, como ocurre con todos los que actúan por medio del entendimiento; pero a veces [*segunda manera*] el fin viene determinado a un agente por medio de un agente superior, como acaece en el movimiento de la flecha, la cual se mueve hacia un fin determinado, pero ese fin ha sido determinado por el arquero; y de una manera semejante la acción de la naturaleza, que se dirige a un determinado fin, presupone un entendimiento que preestablece el fin de la naturaleza y ordena a la naturaleza hacia ese fin, por cuya causa se dice que toda la obra de la naturaleza es una obra de la inteligencia.

---

[14] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q46, (PL 40, 30).

Por tanto, si una cosa se hace a imitación de otra por medio de un agente que no determina por sí mismo el fin, en esa forma imitada no se tendrá razón de ejemplar o idea. Pues no decimos que la forma del hombre que engendra sea la idea o el ejemplar del hombre engendrado; sino que sólo hacemos esta afirmación cuando quien actúa por un fin determina por sí mismo el fin, ya sea que esa forma esté en el agente o esté fuera de él. En efecto, decimos que la forma del arte en el artífice es el ejemplar o idea de lo artificiado [*artificiati*]; y de manera semejante denominamos así también a la forma que se encuentra fuera del artífice a cuya imitación el artífice hace algo. Por consiguiente, parece que la razón constitutiva de la idea es ésta: que la idea es la forma a la que algo imita por intención del agente que determina por sí mismo el fin.

Conforme a esto, por lo tanto, es patente que quienes sostenían que todo sucede por casualidad no podían postular la existencia de la idea. Pero esta opinión es rechazada por los filósofos, porque lo que sucede casualmente no se da sino en pocas ocasiones [*in paucioribus*], mientras vemos que el curso de la naturaleza sucede siempre del mismo modo, o en la mayoría de los casos [*in pluribus*].

De manera similar, tampoco quienes afirmaban que todas las cosas procedían de Dios por necesidad de la naturaleza, y no por arbitrio de la voluntad, podían sostener que hubiera ideas: porque quienes actúan por necesidad de su naturaleza no determinan el fin por sí mismos. Pero esto no puede ser, porque todo aquél que actúa por un fin, si no determina ese fin por sí mismo, el fin le es determinado por alguien superior; y entonces habrá una causa superior a él: lo cual no puede ser, porque todos los que hablan de Dios entienden que Él es la causa primera de los entes.

Y por esto Platón, apartándose de la opinión de los epicúreos, quienes sostenían que todo sucede por casualidad, y de Empédocles y de otros que afirmaban que todo acaece por necesidad de la naturaleza, afirmó que las ideas existían. Y esta misma razón para postular las ideas, a saber, la predefinición de los agentes respecto de sus obras, es la que señaló Dionisio[15] en *De divinis nominibus*, en donde se lee: "Decimos que en Dios hay ejemplares de los existentes, razones sustantificadas y preexistentes singularmente, a las que la teología llama predefiniciones, divinas y buenas voluntades de los existentes, predeterminativas y efectivas; conforme a las cuales la esencia supersustancial predefinió y produjo todas las cosas". Pero como la forma ejemplar o idea tiene de alguna manera razón de fin, y de ella toma el artífice la forma por la que actúa, si es que esa forma se encuentra fuera de sí, y no siendo conveniente afirmar que Dios actúa por un fin distinto de sí mismo y que recibe de otro lugar lo que es necesario

---

[15] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 5, § 8 (PG 3, 824C; Dion. 360).

para actuar, por ello no podemos afirmar que estas ideas existen fuera de Dios, sino sólo en la mente divina.

RESPUESTAS

1. La perfección del conocimiento puede considerarse o bien de parte del que conoce o bien de parte de lo conocido. Por consiguiente, cuando se dice que es más perfecto el conocimiento que se obtiene mediante la esencia que mediante una semejanza suya, esta afirmación debe entenderse de parte de lo conocido. Aquello, en efecto, que es cognoscible por sí mismo, es en absoluto más conocido que aquello que no es cognoscible por sí mismo, sino sólo en la medida en que esté en el cognoscente por una semejanza suya. Y de esta manera no hay inconveniente en afirmar que las cosas creadas son menos cognoscibles que la esencia divina, que es cognoscible por sí misma.

2. Para que la especie sea medio de conocimiento se requieren dos cosas, a saber: la representación de la cosa conocida, que le compete según su proximidad al cognoscible; y el ser espiritual, o inmaterial, que le compete en la medida en que tiene ser en el cognoscente. De ahí que algo se conoce mejor mediante la especie que existe en el entendimiento, que mediante la especie que existe en el sentido, porque aquélla es más inmaterial. Y de modo semejante se conoce mejor algo por medio de la especie que está en la mente divina que por medio de la esencia de la cosa; también dado que la esencia de la cosa puede ser un medio de conocimiento a pesar de su misma materialidad.

3. En el conocimiento se deben considerar dos cosas, a saber: la primera, la naturaleza misma del conocimiento; y la especie sigue a esta naturaleza por la relación que tiene con el entendimiento en el que existe. La segunda, la determinación del conocimiento por lo conocido; y esta determinación sigue a la relación que la especie guarda con la cosa misma; de ahí que cuanto más semejante sea la especie respecto de la cosa conocida en la línea de la representación, tanto el conocimiento es más determinado; y cuanto más se aproxima a la inmaterialidad, que es la naturaleza del cognoscente en cuanto tal, tanto más eficaz resulta el conocer.

4. Va precisamente contra la razón de las formas naturales el que sean por sí mismas inmateriales; pero no hay inconveniente en que adquieran la inmaterialidad de otro en el que existen; por eso en nuestro entendimiento las formas de las cosas naturales son inmateriales. Por lo que sí hay inconveniente en postular que las ideas de las cosas naturales sean subsistentes por sí mismas; pero no lo hay en postularlas en la mente divina.

5. Las ideas existentes en la mente divina no son ni engendradas ni generantes, si se consideran estas expresiones literalmente; pero son creativas y produc-

tivas de las cosas, por lo que San Agustín[16] dice en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (cuestión 46): "Aunque ellas ni se originan ni perecen, de acuerdo con ellas se dice que se forma todo lo que puede originarse y perecer". Y tampoco es necesario que el agente primero sea semejante a lo engendrado en la composición; esto es sólo necesario en el agente próximo; y como Platón afirmaba que las ideas eran el principio próximo de la generación, contra él sí procede este argumento.

6. La intención de Dionisio es la de decir que Dios no conoce mediante una idea recibida de las cosas o de cualquier otro modo por el que la cosa se conozca mediante una idea; por ello, otra traducción en lugar de aquélla dice: "ni se dirige a cada uno por medio de la visión". De donde por este argumento no se excluye completamente que pueda haber ideas en Dios.

7. Aunque no pueda haber ninguna proporción entre Dios y las criaturas, sin embargo puede haber proporcionalidad, lo cual fue expuesto en la cuestión precedente[17].

8. Así como Dios, que no puede no ser, no requiere de una esencia distinta de su ser, de la misma manera al no poder fallar ni en el conocer ni en el operar, no necesita de una regla distinta de sí mismo. Pero, por ello es por lo que no puede fallar: porque Él mismo es la regla de sí mismo; y por ello tampoco puede no ser: porque su esencia es su ser.

9. En Dios no hay cantidad dimensiva, como si mediante ella pudiera hablarse de igualdad; pero hay en Él cantidad en la línea de la cualidad intensiva, como cuando se habla, por ejemplo, de una gran blancura, en el caso de que le competa de una manera perfecta su naturaleza. La intensidad de una forma mira al modo de tener esa forma. Aunque de algún modo algo que es de Dios se deriva a la criatura, de ningún modo puede concederse que la criatura posea algo al modo como Dios lo posee: y, por eso, aunque de alguna manera concedamos que hay una semejanza entre la criatura y Dios, de ninguna manera concedemos que allí haya igualdad.

10. La intención de San Anselmo, como se hace patente a quien lea sus palabras, es decir que en el Verbo no hay semejanza alguna tomada de las cosas mismas, sino que todas las formas de las cosas son tomadas del Verbo; y así dice que el Verbo no es semejanza de las cosas; sino que las cosas son imitaciones del Verbo. Por lo que ahí no se rechaza la idea, ya que la idea es la forma a la que algo imita.

11. Dios se conoce del mismo modo a sí mismo y a las cosas si el modo del conocimiento se toma de parte del cognoscente; pero no si se toma de parte de

---

16 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

17 *Supra*, q. 2, a. 3, ad4; a. 11.

la cosa conocida, pues la criatura que es conocida por Dios no es lo mismo en la realidad que el medio por el que Dios la conoce; pero Él mismo es la misma realidad que Él. Por ello, no se sigue de ahí ninguna multiplicidad en su ciencia.

ARTÍCULO 2

Si es preciso postular muchas ideas[18]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo que se dice de Dios esencialmente no está realmente menos en Él que lo que se dice de Él personalmente. Pero la pluralidad de propiedades personales nos lleva a la pluralidad de personas, según las cuales se dice que Dios es trino. Por tanto, como las ideas son esenciales, porque son comunes a las tres personas, si hubiera muchas ideas en Dios según la pluralidad de las cosas, se seguiría que no sólo habría en Dios tres personas, sino infinitas.

2. Pero puede decirse que las ideas no son esenciales, sino que son la esencia misma. A lo que habría de responderse que la bondad, la sabiduría, y el poder de Dios son su esencia, y sin embargo se llaman atributos esenciales. Por lo tanto, también las ideas, aunque sean la misma esencia, pueden llamarse esenciales.

3. Lo que se atribuye a Dios, debe atribuírsele de un modo nobilísimo. Ahora bien, Dios es el principio de las cosas; luego debe afirmarse de Él todo aquello que pertenece a la nobleza del principio, en sumo grado. Pero la unidad está en ese caso, porque "toda fuerza más unida es infinitamente más poderosa que la fuerza dividida", como se dice en el *De causis*[19]. Por tanto en Dios se da la suma unidad; luego no es sólo uno en la cosa sino también en la razón; porque es más uno quien lo es de ambos modos que el que lo es sólo en uno de ellos; y de esta manera no hay en Él muchas razones o ideas.

4. El Filósofo[20] dice en *Metaphysica* que "lo que es totalmente uno no puede separarse ni en el entendimiento, ni en el tiempo, ni en el lugar, ni en la razón;

---

[18] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 2; *Contra Gentes*, I, c. 54; *De potentia Dei*, q. 3, a. 16, ad12, ad13 y ad14; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 2; q. 44, a. 3; *Quodlibet*, IV, q. 1.

[19] *De causis*, prop. 17 (16).

[20] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1016 b 1.

ni, de modo máximo, en la sustancia". Si, por lo tanto, Dios es el máximo uno, porque es el máximo ente, no puede ser separado en la razón; y así se llega a la misma conclusión que arriba.

5. Si hubiera muchas ideas, se seguiría que éstas serían desiguales; porque una idea contendrá sólo el ser, otra en cambio el ser y el vivir, otra además el entender, según que la cosa, de la cual es la idea, se asemeja en más o menos aspectos a Dios. Pero como es inconveniente poner en Dios alguna desigualdad, parece que no puede afirmarse que en Dios hay muchas ideas.

6. En las causas materiales hay que detenerse en una materia prima, lo mismo que en las causas eficientes y finales. Luego también en las causas formales debemos detenernos en una forma primera. Pero nos detenemos en las ideas, porque, como lo dice San Agustín[21] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "las ideas son las principales formas o razones de las cosas". Luego en Dios no hay más que una sola idea.

7. Pero puede decirse que, aunque haya una primera forma, sin embargo se dice que las ideas son muchas según los diversos respectos de aquélla. En contra de lo cual podría responderse que no puede decirse que las ideas se multiplican según su respecto a Dios, en el que existen, porque Dios es uno; ni respecto a las cosas ideadas, en cuanto que existen en la primera causa, porque en ella son uno, como lo dice Dionisio[22]; ni respecto a las cosas ideadas, en cuanto que existen en su propia naturaleza, porque así las cosas ideadas son temporales, mientras que las ideas son eternas. Por tanto, de ningún modo respecto de la forma primera puede decirse que las ideas son muchas.

8. Ninguna relación que se da entre Dios y la criatura existe en Dios, sino sólo en la criatura. Pero la idea o ejemplar implica una relación de Dios a la criatura. Luego esta relación no existe en Dios, sino en la criatura. Por tanto, siendo así que la idea existe en Dios, bajo tal perspectiva las ideas no pueden multiplicarse.

9. El entendimiento que entiende muchas cosas es un entendimiento compuesto y pasa de una cosa a otra. Pero esta propiedad se encuentra lejos del entendimiento divino. Por tanto, siendo las ideas razones de las cosas, con las que Dios entiende, parece que no hay en Él muchas ideas.

EN CONTRA

1. Lo mismo según lo mismo no le corresponde hacerlo más que a lo mismo. Pero Dios hace muchas cosas y diversas. Luego no causa las cosas según una

---

[21] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

[22] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, § 8 (PG 3, 824C; Dion. 359).

misma razón, sino según muchas razones. Pero las razones con las que las cosas son producidas por Dios son las ideas. Luego hay muchas ideas en Dios.

2. Del mismo modo, San Agustín[23] dice en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*: "Resta que todas las cosas sean creadas por la razón; pero que no sea creado por la misma razón el hombre que el caballo; pensar esto es absurdo. Por consiguiente, cada cosa es creada según su razón propia"; luego hay muchas ideas.

3. San Agustín[24] dice en su *Epistola a Nebridio*, que así como es inconveniente decir que la razón del triángulo es la misma que la del cuadrado, es inconveniente también decir que en Dios es la misma la razón del hombre y de este hombre. Luego parece que hay en Dios muchas razones.

4. En *Hebreos*[25], se lee: "Creemos por la fe que las cosas creadas han sido preparadas por el verbo de Dios, para que se hagan visibles a partir de las realidades invisibles". Pero a esas realidades invisibles las llama en plural especies ideales. Luego son muchas.

5. Las ideas son significadas por los santos con los nombres de arte y de mundo, como se hace evidente partiendo de las autoridades aducidas[26]. Pero el arte comporta cierta pluralidad; es, en efecto, el conjunto de indicaciones tendentes a un fin determinado; y algo semejante ocurre con el mundo, que implica el conjunto de todas las criaturas. Luego es preciso postular muchas ideas en Dios.

SOLUCIÓN

Algunos, afirmando que Dios actúa mediante el entendimiento, y no por necesidad de naturaleza, afirmaron también que tenía una sola intención, la de la criatura universal; pero que la distinción entre las criaturas se hacía mediante otras causas segundas. Dicen, en efecto, que Dios creó primero una inteligencia, la cual produjo a su vez tres realidades: el alma, el orbe y otra inteligencia; y así, progresivamente, tuvo lugar un proceso de pluralidad de las cosas a partir de un primer principio. Y según esta opinión habría en Dios una idea, pero sólo una, común a toda criatura; en cambio, las ideas propias de los entes singulares corresponderían a las causas segundas, como lo narra también Dionisio[27] en *De divinis nominibus*: un filósofo, llamado Clemente, afirmó que los entes principales eran los ejemplares de los entes inferiores.

---

23 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

24 San Agustín, *Epistola*, 14 (PL 33, 80).

25 *Hebreos,* 11, 3.

26 *Supra,* a. 1, sc. 5 y sc. 9.

27 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 5, § 9 (PG 3, 824D; Dion. 361).

Pero tal cosa no puede sostenerse; porque si la intención de un agente se dirige sólo a una realidad, todo lo que siga a esa realidad se dará al margen de su intención, y como si fuera casual, porque se añade a aquello que principalmente se intentaba; como por ejemplo, si alguien intentara hacer algo triangular [y sólo eso], ocurriría al margen de su intención que el triángulo resultase grande o pequeño.

A cualquier realidad común se le añade lo especialmente contenido en ella; por lo que si la intención del agente apunta sólo a algo común, se daría al margen de su intención cualquier otra cosa que determinara aquello común mediante algo especial, como si la naturaleza intentara engendrar solamente el animal, acaecería al margen de su intención el que lo engendrado fuera hombre o caballo. De ahí que si la intención de Dios actuante mirase sólo a la criatura en común, toda distinción de la criatura se daría casualmente.

Es inconveniente decir que algo ocurre incidentalmente [*per accidens*] respecto de la causa primera y de un modo absoluto [*per se*] respecto de las causas segundas: porque lo que es absolutamente [*per se*] es anterior a aquello que es incidentalmente [*per accidens*]; pero primero es la relación de algo con la causa primera que su relación con la causa segunda, como se hace patente en el *De causis*[28]; de ahí que sea imposible que algo ocurra incidentalmente respecto de la causa primera, y de un modo absoluto respecto de la segunda. Puede, en cambio, ocurrir lo inverso, y así vemos que hay cosas que acaecen casualmente respecto de nosotros, pero que son previamente conocidas por Dios y por Él ordenadas. Por lo tanto, es necesario afirmar que toda la distinción de las cosas ha sido previamente definida por Él. Y de ahí que sea necesario postular en Dios razones propias de cada uno de los seres, y, en consecuencia, afirmar que en Él hay muchas ideas.

El modo de esta pluralidad puede considerarse de las siguientes maneras. La forma puede existir, en el entendimiento, de dos modos. De *un modo*, siendo el principio del acto de entender, como ocurre con la forma del que entiende en cuanto que entiende; y ésta es la semejanza de lo entendido en él. De *otro modo* siendo el término del acto del entendimiento, como el artífice, pensando, elabora el pensamiento de la forma de la casa; y como esa forma es pensada por el acto del que entiende, y como efectuada por ese acto, no puede ser el principio del acto del que entiende, que sería lo primero por lo que se entiende; sino que más bien se encuentra en el estado de lo entendido, por lo que el que entiende lleva a cabo una operación.

No obstante, la mencionada forma está en dependencia de lo que se entienda: porque mediante la forma pensada el artífice piensa qué debe obrar; como ocurre en el entendimiento especulativo en donde vemos que la especie, por la que

---

[28] *De causis*, prop. 1 y comentario.

es informado el entendimiento para entender en acto, es lo primero por lo que [*quo*] se entiende; pero precisamente porque es efecto en acto, por medio de tal forma puede ya obrar formando los conceptos esenciales [*quididades*] de las cosas y componiendo y dividiendo; de ahí que la *quididad* misma formada en el entendimiento, o incluso la composición y división, es algo operado por el entendimiento, mediante lo cual sin embargo el entendimiento mismo llega al conocimiento de la cosa exterior; y así se comporta como aquello por lo que [*quo*] se entiende.

Si el entendimiento del artífice produjese algo artificiado a semejanza de sí mismo, entonces ciertamente el entendimiento mismo del artífice sería la idea no en cuanto que entendimiento, sino en cuanto que es entendido.

En cambio, en aquellos casos que las obras se producen a imitación de otro, a veces aquello que se imita se imita perfectamente; y entonces el entendimiento del que obra preconcibiendo la forma de lo operado, tiene como idea la forma misma de la cosa imitada, en cuanto que es imitación de esa cosa; pero, a veces, lo que se hace a imitación de otro no lo imita perfectamente, y en tal caso el entendimiento operativo no recibe de un modo absoluto la forma de la cosa imitada en cuanto idea o ejemplar de la cosa que debe hacerse, sino en una determinada proporción, conforme a la cual lo que es hecho por imitación de un ejemplar en parte le falta algo de ese ejemplar y en parte se asemeja a él.

Por tanto afirmo que Dios, obrando todas las cosas por medio del entendimiento, lo produce todo a imitación de su esencia; por lo que su esencia es la idea de las cosas, pero no ciertamente en cuanto esencia, sino en cuanto entendida. Las cosas creadas no imitan perfectamente la esencia divina; por lo que la esencia no es considerada por el entendimiento divino de un modo absoluto como idea de las cosas, sino según la proporción de la criatura, que debe ser hecha, respecto de la esencia divina, es decir, en el grado en que a la criatura le falte algo respecto de la esencia divina y en el grado en que la imite. Las diversas cosas imitan diversamente a la misma esencia; y cada una lo hace a su propio modo, ya que a cada una le corresponde un modo propio que es distinto de la otra; y así la misma esencia divina, entendiendo simultáneamente las diversas proporciones de las cosas respecto de sí, es la idea de cada cosa.

Por consiguiente, siendo diversas las proporciones de las cosas, es necesario que haya muchas ideas; ciertamente, de parte de la esencia, ésta es una para todos; pero la pluralidad se encuentra del lado de las diversas proporciones de las criaturas en relación con ella.

RESPUESTAS

1. Las propiedades personales llevan a la distinción de personas en Dios porque se oponen entre sí con oposición de relación; por lo que las propiedades no

opuestas no distinguen a las personas, como ocurre con la común espiración y la paternidad. Pero las ideas, y todos los otros atributos esenciales, no guardan entre sí oposición alguna; y por tanto no hay semejanza con las propiedades personales.

2. No hay semejanza entre las ideas y los atributos esenciales. En efecto, los atributos esenciales no tienen nada de característico en su noción [*intellectu*] además de la esencia del Creador; por lo que tampoco se plurifican, aunque según ellos las criaturas se relacionan con Dios, por lo cual las llamamos buenas por su bondad y sabias por su sabiduría. Pero la idea, en su noción principal, posee algo característico además de la ciencia [divina], a saber: la proporción misma de la criatura a la esencia, en lo que incluso se cumple formalmente la razón de idea, por cuya razón se dice que hay muchas ideas: sin embargo, en lo que a la esencia [divina] se refiere nada impide el llamarlas esenciales.

3. La pluralidad de razón a veces se reduce a cierta pluralidad de la cosa, como, por ejemplo, entre Sócrates y Sócrates sentado hay una diferencia de razón; pero esta diferencia se reduce a la diversidad de sustancia y accidente; y de semejante manera hombre y animal difieren en la razón, y esta diferencia se reduce a la diversidad de forma y materia, porque el género se toma de la materia, en tanto que la diferencia específica se toma de la forma; de ahí que tal diferencia según la razón repugna profundamente a la unidad y simplicidad.

Pero a veces la diferencia según la razón no se reduce a ninguna diversidad de la cosa, sino a la verdad de la cosa, que es inteligible de maneras diversas; y así afirmamos que hay pluralidad de razones en Dios, y ello no repugna a la máxima unidad y simplicidad.

4. El Filósofo llama allí razón a la definición; pero en Dios no hay que hablar de muchas razones como definiciones, porque ninguna de esas razones abarca a la esencia divina; y por ello ese argumento no viene al propósito.

5. La forma existente en el entendimiento posee un doble respecto: uno, respecto de la cosa de la que es forma y otro respecto de aquél en el que existe. Conforme al primer respecto no se dice que es igual a alguien, sino sólo que es de alguien; en efecto, no hay una forma material de los entes materiales ni una forma sensible de los entes sensibles. Pero conforme al segundo respecto se dice que es igual, porque sigue el modo de ser de aquel en el cual existe. De ahí que, de entre las cosas ideadas, algunas imitan a la divina esencia con más perfección que otras; pero de este hecho no se sigue que las ideas sean desiguales, sino de [entes] desiguales.

6. Esa única forma primera, a la que todas se reducen, es la misma divina esencia considerada en sí misma; en cuya consideración el entendimiento divino encuentra, por decirlo así, los diversos modos de imitarla, en los que consiste la pluralidad de las ideas.

7. Las ideas se plurifican según los diversos respectos en relación con las cosas existentes en su propia naturaleza; sin embargo, no es necesario que, si las cosas son temporales, esos respectos sean también temporales, porque la acción del entendimiento, aun el humano, se extiende incluso hasta aquello que no existe, como cuando pensamos en las cosas pasadas. Ahora bien, la relación sigue a la acción, como se dice en la *Metaphysica*[29]; por tanto, también en el entendimiento divino son eternos los respectos en relación con las cosas temporales.

8. En efecto, la relación que hay entre Dios y la criatura no existe realmente en Dios; sin embargo, existe en Dios según nuestro entendimiento; y de manera parecida la idea puede existir en Él según su entendimiento, a saber: en cuanto que entiende los respectos que las cosas tienen con la esencia de Dios, y así tales respectos existen en Dios como entendidos por Él.

9. La idea no es aquello por lo que primeramente algo se entiende, sino que tiene la razón de lo entendido existente en el entendimiento. Mas la uniformidad del entendimiento sigue a la unidad de aquello por lo que primeramente se entiende algo, lo mismo que la unidad de la acción sigue a la unidad de la forma del agente, que es su principio; de ahí que aunque sean muchos los respectos entendidos por Dios, en los que reside la pluralidad de las ideas, su entendimiento no es múltiple sino uno, porque todos esos respectos los entiende por medio de su esencia, que es una.

ARTÍCULO 3

Si las ideas pertenecen al conocimiento especulativo o sólo al conocimiento práctico[30]

Parece que sólo al entendimiento práctico:

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[31] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "las ideas son las formas principales de las cosas, según las cuales se forma todo lo

---

[29] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 15, 1020 b 28.

[30] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 3.

[31] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

que nace y muere". Pero en el orden del conocimiento especulativo nada se forma. Luego el conocimiento especulativo no tiene idea alguna.

2. Puede decirse a esto que no sólo hay ideas respecto de aquello que nace o perece, sino también de aquello que puede nacer o perecer, como ahí mismo lo dice San Agustín. Cuando es así, la idea se refiere a aquellas cosas que ni son ni serán, ni fueron, pero que sin embargo pueden existir, de las cuales Dios tiene un conocimiento especulativo. Pero en contrario puede argumentarse que se dice que alguien tiene ciencia práctica de algo en la medida en que conoce el modo de la obra, aunque nunca quiera obrar; y es por ello que se dice que una parte de la medicina es práctica. Pero Dios conoce el modo de obrar aquello que puede hacer, aunque no se proponga hacerlo. Luego Dios tiene un conocimiento práctico también de esas cosas; y por tanto, de una u otra manera, la idea pertenece al conocimiento práctico.

3. La idea no es sino la forma ejemplar. Pero no puede hablarse de forma ejemplar sino en el conocimiento práctico, pues el ejemplar es aquello a cuya imitación se hace algo. Luego las ideas sólo se refieren al conocimiento práctico.

4. Según el Filósofo[32], al entendimiento práctico corresponden aquellos principios que existen en nosotros. Pero las ideas existentes en el entendimiento divino son los principios de los entes ideados. Luego las ideas sólo se refieren al entendimiento práctico.

5. Todas las formas del entendimiento o provienen de las cosas o a ellas se dirigen. Las que se dirigen a las cosas pertenecen al entendimiento práctico; las que provienen de las cosas pertenecen al entendimiento especulativo. Pero ninguna forma del entendimiento divino proviene de las cosas, ya que nada recibe de ellas. Luego se dirigen a las cosas, y por ello pertenecen al entendimiento práctico.

6. Si en Dios hay algunas ideas del entendimiento práctico y otras del entendimiento especulativo, esta diversidad no puede proceder de algo absoluto, porque todo lo que es así es sólo uno en Dios. Pero tampoco puede derivar de una relación de identidad, como cuando decimos que "una cosa es igual a sí misma" [*idem eidem idem*], ya que tal relación no produce pluralidad alguna. Tampoco puede proceder de una relación de diversidad, pues la causa no se plurifica, aunque sean muchos sus efectos. Luego de ninguna manera las ideas del conocimiento especulativo pueden distinguirse de las ideas del conocimiento práctico.

7. Puede decirse a esto que ambas ideas se distinguen en lo siguiente: que la idea práctica es el principio del ser y la especulativa, del conocer. En contra,

---

[32] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 1, 1025 b 22.

puede responderse que son los mismos los principios del ser y del conocer. Luego en ello no se distinguen la idea práctica y la especulativa.

8. Se dice que el conocimiento especulativo en Dios no es otra cosa que la noticia simple de sí mismo. Pero la noticia simple no puede contener nada al margen de la misma noticia. Luego, como la idea añade una relación a la cosa, parece no pertenecer al conocimiento especulativo, sino al práctico solamente.

9. El fin de la práctica es el bien. Pero la relación de la idea no puede determinarse sino hacia el bien, porque el mal acaece al margen de la intención. Luego la idea sólo mira al entendimiento práctico.

EN CONTRA

1. El conocimiento práctico no se extiende más que a aquellas cosas que han de hacerse. Pero Dios –por medio de las ideas– no sabe sólo lo que ha de hacerse, sino lo presente y lo ya hecho. Luego las ideas no sólo se extienden al conocimiento práctico.

2. Dios conoce más perfectamente las cosas que el artífice sus artefactos. Pero el artífice creado, por las formas mediante las que opera, tiene un conocimiento especulativo de las cosas operadas. Luego con mucha más razón Dios.

3. El conocimiento especulativo es el que considera los principios y causas de las cosas y las propiedades de ellas. Pero Dios mediante las ideas conoce todo lo que puede conocerse en las cosas. Luego las ideas en Dios pertenecen no sólo al conocimiento práctico, sino también al especulativo.

SOLUCIÓN

Como se afirma en *De anima*[33], "el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin", pues el fin del especulativo es la verdad absolutamente considerada, mientras que el del práctico es la operación, según se dice en la *Metaphysica*[34].

Un conocimiento se llama práctico por su relación con la obra, lo cual ocurre de un doble modo. Uno, unas veces en acto, cuando se ordena a una obra en acto, como cuando el artífice, habiendo preconcebido una forma, se propone inducirla en la materia; y entonces es un conocimiento práctico en acto y forma del conocimiento. Otras veces, en cambio, se trata de un conocimiento ordenable al acto pero que no se ordena en acto, como cuando el artífice piensa una forma y conoce el modo de hacerla, pero no pretende hacerla; y entonces es ciertamente un conocimiento práctico habitual o virtual, pero no actual.

---

[33] Aristóteles, *De anima,* III, 10, 433 a 14.

[34] Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 20.

De otro modo, cuando no se trata de un conocimiento ordenable a la acción, entonces es simplemente especulativo, lo cual, a su vez, puede acontecer de dos maneras. De una manera, cuando el conocimiento lo es de aquellas cosas a las que no les corresponde naturalmente ser producidas por la ciencia del cognoscente, como ocurre cuando nosotros conocemos las cosas naturales. Otras veces, en cambio, la cosa conocida es ciertamente factible por medio de la ciencia, pero no se considera, sin embargo, en cuanto que es factible, pues la cosa se produce en el ser por medio de la operación.

Hay ciertas cosas que pueden separarse mediante el entendimiento que no son separables en el orden del ser. Cuando una cosa operable es considerada por el entendimiento distinguiendo entre sí aquellas cosas que en el orden del ser no pueden distinguirse, entonces no tiene lugar un conocimiento práctico, ni en acto, ni habitual, sino sólo especulativo; como, por ejemplo, cuando el artífice considera la casa investigando sus propiedades, su género y sus diferencias, y conceptos de esta índole, que en el orden del ser se encuentran indiferenciados en la cosa misma. Pero se considera una cosa en cuanto operable precisamente cuando se consideran en ella todas las realidades que se requieren simultáneamente para su ser.

El conocimiento divino entra en relación con las cosas conforme a dichos cuatro modos. En efecto, su ciencia es causante [*causativa*] de las cosas. Por tanto, algunas cosas las conoce ordenándolas intencionadamente [*proposito suae voluntatis*] para que sean precisamente durante un tiempo, y de ellas tiene un conocimiento práctico en acto. Conoce otras cosas que no intenta hacer en ningún tiempo, pues conoce aquello que ni fue, ni es, ni será, como se dijo en la cuestión precedente[35]; y de ellas tiene ciertamente ciencia en acto, pero no práctica en acto, sino sólo virtualmente. Y como las cosas que hace o puede hacer, no sólo las considera en la medida en que están en su propio ser, sino según todos los conceptos [*intentiones*] que el entendimiento humano, analizándolos, puede aprehender, por ello de igual modo tiene conocimiento de las cosas que son factibles por él y también de las que no son factibles. Y sabe también otras cosas de las cuales su ciencia no puede ser causa, como las cosas malas. De ahí que con toda verdad afirmemos que en Dios hay conocimiento no sólo práctico, sino también especulativo.

Ahora, por tanto, debe estudiarse según qué modo de los arriba dichos puede afirmarse que exista la idea en la mente divina. La idea, como lo dice San Agustín[36], se llama así conforme a la propiedad del término forma; pero si atendemos a la cosa, la idea es la razón de la cosa, o su semejanza.

---

35 *Supra,* q. 2, a. 8.

36 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

Pero en algunas formas encontramos un doble respecto: uno, respecto de aquello que es formado conforme a ellas, como la ciencia mira a quien sabe. Otro, respecto de aquello que está fuera, como la ciencia mira a lo cognoscible. Sin embargo, este último respecto no es común a toda forma, como lo es el primero. Por consiguiente, este nombre "forma" implica sólo el primer respecto, y de ahí que la forma siempre connota su relación con la causa, pues la forma es de alguna manera causa de aquello que se forma según ella, ya sea que esa formación se haga a la manera de la inherencia, como en las formas intrínsecas, ya sea a la manera de la imitación, como en las formas ejemplares. Pero la semejanza y el concepto poseen también el segundo respecto, por virtud del cual no les compete a ellas la relación con la causa.

Por tanto, si hablamos de la idea según la razón propia de su nombre, de esa manera no abarca más que aquella ciencia según la cual algo puede ser formado, y este conocimiento es práctico en acto, o sólo virtual, el cual es de algún modo especulativo. Pero si a la idea la llamamos comúnmente semejanza o razón, entonces la idea también puede pertenecer al conocimiento puramente especulativo. Más propiamente diremos que la idea mira al conocimiento práctico actual o virtual, mientras que la semejanza y la razón tanto al conocimiento especulativo como al práctico.

RESPUESTAS

1. San Agustín refiere la formación de la idea no sólo a las cosas que existen, sino también a aquéllas que pueden ser hechas. De éstas, si nunca se hacen, habrá un conocimiento de alguna manera especulativo, como es evidente por lo dicho.

2. Esa argumentación se refiere a aquel conocimiento que es virtualmente práctico, no práctico en acto, al cual nada impide llamar en cierto modo especulativo, en la medida en que se aparta de la operación en acto.

3. El ejemplar, aunque implique una relación con aquello que es exterior, sin embargo implica hacia aquello extrínseco una relación causal. Así, pertenece al conocimiento práctico habitual o virtual, propiamente hablando, pero no sólo a aquél que es práctico en acto, pues algo puede llamarse ejemplar precisamente porque a imitación suya puede hacerse algo, aunque nunca se haga. De modo semejante, puede hablarse de las ideas.

4. El entendimiento práctico corresponde a aquellas cosas cuyos principios existen en nosotros, pero no de cualquier modo, sino en cuanto que son operables por nosotros. Por lo tanto, de aquellas cosas cuyas causas existen en nosotros podemos tener ciencia especulativa, como se deduce de lo dicho.

5. El entendimiento especulativo y el práctico no se distinguen precisamente por tener formas que provengan de las cosas o se dirijan a las cosas. A veces en

nosotros el entendimiento práctico también posee formas tomadas de las cosas, como cuando algún artífice, habiendo visto un artificio, concibe alguna forma según la cual intenta obrar. Por lo tanto, tampoco es necesario que todas las formas pertenecientes al entendimiento especulativo sean tomadas de las cosas.

6. La idea práctica y la idea especulativa no se distinguen en Dios como dos ideas, sino porque en la manera de entender la idea práctica añade a la especulativa su referencia al acto, como hombre añade lo racional a lo animal sin que hombre y animal sean dos cosas.

7. Se afirma que los principios del ser y del conocer son los mismos principios, en tanto que todos los que son principios del ser, lo son también del conocer, pero no al revés, como sucede cuando los efectos son los principios del conocer las causas [mientras que, como efectos que son, no son los principios del ser de las causas]. Luego nada impide que las formas del entendimiento especulativo sean sólo principios del conocer. En cambio, las formas del entendimiento práctico son simultáneamente principios del ser y del conocer.

8. La noticia simple se llama así no tanto para excluir la relación de la ciencia con lo sabido, que acompaña necesariamente a toda ciencia, sino para excluir de su mezcla aquello que se encuentra fuera del género de la noticia, como es la existencia de las cosas, que es lo que añade la ciencia de visión, o el orden de la voluntad para producir las cosas sabidas, que es lo que añade la ciencia de aprobación, de manera parecida a como también el fuego se llama cuerpo simple, no para excluir sus partes esenciales, sino su mezcla con algo extraño.

9. Lo verdadero y lo bueno coinciden entre sí, porque lo verdadero es un cierto bien, y lo bueno, de alguna manera, verdadero. Luego también el bien puede ser considerado por el conocimiento especulativo en cuanto que sólo considera su verdad, como cuando definimos el bien y mostramos su naturaleza. El bien puede considerarse asimismo prácticamente, y entonces se considera como bien, esto es, si se considera en cuanto fin del movimiento y de la operación. Así, resulta evidente que del hecho de que la relación de las ideas, o semejanzas, o razones del entendimiento divino se refiera al bien, no se sigue que pertenezcan sólo a la noticia práctica.

Respuesta a las objeciones en contra

1. Respecto de Dios los tiempos no corren ni transcurren, porque Él, en su eternidad, la cual se da toda ella al mismo tiempo, incluye todo tiempo; y así conoce de la misma manera lo presente, lo pasado y lo futuro. Y esto es lo que dice el *Eclesiastés*[37]: "Dios Nuestro Señor conoce todas las cosas antes de que fueran creadas; y de la misma manera conoce todo después de que fue hecho".

---

[37] *Eclesiastés*, 23, 29.

Por ello, no es necesario que la idea, considerada propiamente, exceda el límite del conocimiento práctico por causa de que a través de ella también se conozcan las cosas pretéritas.

2. Ese conocimiento que el artífice creado tiene mediante las formas operativas de su artificio, si lo conoce en cuanto que es producible en el ser, aunque no intente obrar, no es un conocimiento especulativo, sino habitualmente práctico. En cambio, el conocimiento del artífice por el que conoce las cosas artificiales –pero no en cuanto que son producibles por él, que es un conocimiento puramente especulativo–, no tiene ideas que respondan a este conocimiento, sino a lo sumo, razones o semejanzas.

3. Es común a la ciencia práctica y a la ciencia especulativa el que su conocimiento sea por principios y causas. Luego a partir de esta razón no puede probarse de una ciencia que sea especulativa ni que sea práctica.

ARTÍCULO 4
Si hay idea del mal en Dios[38]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dios tiene noticia simple de las cosas malas. Pero la idea responde de algún modo a la ciencia de noticia simple, en cuanto que se toma latamente como semejanza o razón. Luego el mal tiene idea en Dios.

2. Nada impide que el mal se dé en el bien que no le es opuesto. Pero la semejanza [concepto] del mal no se opone al bien, como tampoco la semejanza [concepto] de lo blanco se opone a lo negro, ya que de los contrarios no hay especies contrarias en el espíritu. Luego nada impide que pensemos que hay una idea o semejanza del mal en Dios, aunque sea sumamente bueno.

3. Allí donde hay alguna comunidad, allí hay una semejanza. Pero precisamente porque algo es privación del ente es susceptible de la predicación del ente, como se dice en la *Metaphysica*[39], las negaciones y las privaciones se lla-

---

[38] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, ad1; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 3, ad1.

[39] Aristóteles, *Metaphyisica*, IV, 2, 1003 b 5.

man entes. Luego precisamente porque el mal es privación del bien, tiene alguna semejanza en Dios, que es el sumo bien.

4. Todo aquello que se conoce por sí mismo tiene idea en Dios. Pero lo falso se conoce por sí mismo, igual que lo verdadero; como, en efecto, los primeros principios son conocidos por sí mismos en su verdad, también sus opuestos son conocidos por sí mismos en su falsedad. Luego lo falso tiene idea en Dios. Pero lo falso es un cierto mal, pues lo verdadero es el bien del entendimiento, como se dice en la *Ethica*[40]. Luego el mal tiene idea en Dios.

5. Lo que tiene una naturaleza tiene idea en Dios. Pero el vicio, siendo lo contrario a la virtud, posee una naturaleza en el orden de la cualidad. Luego tiene una idea en Dios. Pero precisamente porque es vicio, es malo. Luego el mal tiene una idea en Dios.

6. Si el mal no tiene idea no es sino porque el mal es no ente. Pero puede haber formas cognoscitivas de los no entes; pues nada nos impide imaginarnos montes áureos o quimeras. Luego nada nos prohibe tampoco que haya una idea del mal en Dios.

7. Entre las cosas señaladas, el no tener señal es estar señalado, como se pone de manifiesto en el caso de las ovejas que están señaladas. Pero la idea es un cierto signo [o señal] de lo ideado. Luego, teniendo todas las cosas buenas una idea en Dios, y no teniéndola el mal, debe decirse que el mal mismo está ideado o formado.

8. Todo lo que existe por Dios tiene idea en Dios. Pero el mal es por Dios, por ejemplo las penas. Luego tiene una idea en Él.

EN CONTRA

1. Todo lo ideado tiene un ser determinado por la idea. Pero el mal no tiene un ser determinado, pues no tiene ser, sino que es privación del ente. Luego el mal no tiene idea en Dios.

2. Según Dionisio[41] la idea o el ejemplar es la definición previa de la voluntad divina; pero la voluntad de Dios sólo se refiere a lo bueno. Luego el mal no tiene una idea en Dios.

3. "El mal es una privación del modo, de la especie y del orden", según lo dice San Agustín[42]. Pero Platón llamó especies a las ideas. Luego el mal no puede tener idea.

---

40 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 2, 1139 a 27.

41 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 5, § 8 (PG 3, 824C; Dion. 360).

42 San Agustín, *De natura boni,* c. 4 (PL 42, 553).

SOLUCIÓN

La idea, según su razón propia, como es obvio por lo dicho[43], implica la forma, que es el principio de la formación de alguna cosa. Por consiguiente, como nada de lo que hay en Dios puede ser principio del mal, el mal no puede tener una idea en Dios, si se considera la idea en su sentido propio. Pero tampoco si se considera en general como razón o semejanza, porque, como dice San Agustín[44], el mal tiene ese nombre precisamente por carecer de forma. De ahí que, como la semejanza se refiere a la forma participada de algún modo, el mal no puede tener en Dios semejanza alguna, ya que algo se llama malo precisamente porque se aparta de la participación divina.

RESPUESTAS

1. La ciencia de noticia simple no sólo es de las cosas malas, sino también de algunas cosas buenas que ni son, ni serán, ni fueron: es respecto de ellas como se postula la idea en la ciencia de noticia simple, y no respecto de las malas.

2. No negamos que haya en Dios una idea del mal sólo por una razón de oposición, sino porque [el mal] no tiene naturaleza alguna por medio de la cual participe de algo que exista en Dios para que pueda así considerarse semejanza suya.

3. Esa comunidad por la que algo se predica de manera común del ente y del no ente, es sólo de razón, ya que las negaciones y privaciones no son más que entes de razón: y tal comunidad no es suficiente para la semejanza de la que hablamos ahora.

4. Este principio: "ningún todo es mayor que su parte, es falso", es una cierta verdad, por lo que conocer que es falso es conocer algo verdadero. Pero la falsedad de un principio no se conoce más que por la privación de la verdad, como la ceguera por la privación de la vista.

5. Así como las acciones malas en cuanto a lo que tienen de entidad, son buenas, y existen por Dios, de igual manera ocurre también con los hábitos que son sus principios o efectos; de ahí que por ser malos no poseen ninguna naturaleza, sino sólo privación.

6. Algo se llama no ente de un doble modo. *De un modo*, porque el no ser cae en su definición, como la ceguera se dice no ente, y un no ente así no puede concebirse con forma alguna, ni en el entendimiento ni en la imaginación, y el mal es un no ente de este tipo. *De otro modo*, porque no se encuentra en la natu-

---

43 *Supra,* a. 3.

44 San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553).

raleza, aunque la privación misma de la entidad no se incluya en su definición; y en tal caso nada impide imaginarse no entes, y concebir sus formas.

7. Precisamente porque el mal no tiene idea en Dios, en Dios es conocido por medio de la idea del bien opuesto; y de esta manera se refiere al conocimiento como si tuviera idea; pero no de tal modo que la privación de la idea se comporte como una idea, porque en Dios la privación no puede existir.

8. El mal de la pena proviene de Dios bajo la razón del orden justo y por eso es bueno, y tiene idea en Dios.

ARTÍCULO 5

Si a la materia prima corresponde una idea en Dios[45]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La idea, según San Agustín[46], es forma. Pero la materia no tiene forma alguna. Luego en Dios ninguna idea responde a la materia.

2. La materia no es ente más que en potencia. Por tanto, si la idea debe responder a lo ideado y si [la materia] tiene idea, es necesario que su idea exista sólo en potencia. Pero en Dios no cabe potencialidad alguna. Luego la materia prima no tiene idea en Él.

3. En Dios hay ideas de aquellos entes que son o pueden ser. Pero la materia ni existe ni puede existir separada. Luego no tiene idea en Dios.

4. La idea existe para que algo se forme de acuerdo a ella. Pero la materia nunca puede formarse, de modo que la forma perteneciera a su esencia. Luego, si tuviese idea, ésta sería vana en Dios, lo cual es absurdo.

EN CONTRA

1. Todo lo que llega a ser, procedente de Dios, tiene idea en Él. La materia se encuentra en este caso. Luego tiene idea en Dios.

---

[45] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, ad2; *De potentia Dei*, q. 3, a. 1, ad13; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 3, ad3.

[46] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

2. Toda esencia procede de la esencia divina. Luego, quien posea alguna esencia, tiene una idea en Dios. Pero la materia se encuentra en tal caso; luego etc.

SOLUCIÓN

Platón[47], en donde habla por primera vez de las ideas, no afirmó que hubiera ninguna idea para la materia prima, porque él postulaba las ideas como causas de las cosas ideadas; pero la materia no era algo causado por la idea, sino que para él era concausa. En efecto, afirmó que había dos principios de parte de la materia, a saber: lo pequeño y lo grande; y uno de parte de la forma, a saber: la idea.

Nosotros, en cambio, afirmamos que la materia es causada por Dios; de ahí que es necesario afirmar también que, de alguna manera, en Dios hay una idea de ella, ya que todo lo causado por Él exige, sea como sea, alguna semejanza de sí.

Sin embargo, si hablamos propiamente de la idea, no puede afirmarse que la materia prima tenga en cuanto tal [*per se*] una idea en Dios, distinta de la idea de la forma o del compuesto: porque la idea propiamente dicha mira a la cosa en cuanto que es producible en el ser; y la materia no puede llegar al ser sin una forma, como tampoco al revés. Por lo que propiamente la idea no responde ni a la sola materia ni a la sola forma; sino que al todo compuesto (de materia y forma) responde una sola idea, que es productiva del todo, no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la materia.

Pero si consideramos a la idea en su sentido lato, como semejanza o razón, entonces pueden tener en cuanto tales una idea distinta aquellas realidades que pueden considerarse distintamente, aunque no pueden existir separadamente; y de esa manera nada impide que la materia prima, como tal, sea una idea.

RESPUESTAS

1. Aunque la materia prima sea informe, hay en ella, sin embargo, una imitación de la forma primera: por más débil que sea el ser que posee, ese ser es, no obstante, imitación del ente primero; y según esto puede tener una semejanza en Dios.

2. No es necesario que la idea y lo ideado sean semejantes en el orden de la naturaleza, sino sólo en el orden de la representación: por lo que incluso de las cosas compuestas hay idea simple; y, de modo semejante, del existente en potencia hay también una semejanza ideal en acto.

---

47 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 29).

3. Aunque la materia no pueda existir en sí misma, sin embargo puede ser considerada en sí misma; y por ello puede tener una semejanza de suyo.

4. Ese argumento se refiere a la idea práctica en acto o virtualmente, que lo es de la cosa en cuanto que es producible en el ser; y tal idea no conviene a la materia prima.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Debe decirse que la materia no llega al ser por Dios más que en el compuesto; y por esto, hablando propiamente, no responde a una idea en Él.

2. Y algo semejante debe decirse de la segunda razón en contra: que la materia, hablando propiamente, no tiene esencia, sino que es parte de la esencia del todo.

ARTÍCULO 6

Si en Dios hay idea de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron[48]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Sólo tiene idea aquello que posee un ser determinado. Pero lo que ni fue, ni es, ni será, de ninguna manera posee un ser determinado. Luego tampoco posee idea.

2. Pero a esto puede decirse que, si bien no tiene un ser determinado en sí, tiene un ser determinado en Dios. A lo que podría contestarse en contrario: algo es determinado cuando precisamente lo uno se distingue de lo otro. Pero todas las cosas, en cuanto que están en Dios, son una sola cosa, e indistintas entre sí. Luego tampoco en Dios tienen un ser determinado.

3. Dionisio[49] dice que los ejemplares son divinas y buenas voluntades, que son predeterminativas y efectivas de las cosas. Pero lo que ni fue, ni es, ni será,

---

48 *De veritate*, q. 2, a. 8, ad3; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 3, ad2.

49 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 5, § 8 (PG 3, 824C; Dion. 360).

nunca ha sido predeterminado por la voluntad divina. Luego no tiene idea o ejemplar en Dios.

4. La idea se ordena a la producción de la cosa. Por tanto, si hubiera idea de aquello que nunca se produce en el ser, parece que sería una idea vana; lo cual es absurdo.

EN CONTRA

1. Dios tiene conocimiento de las cosas por medio de las ideas, pero conoce aquellas que ni son, ni serán, ni fueron, como se ha dicho antes en las cuestión sobre la ciencia de Dios[50]. Luego también hay en Él una idea de aquellas cosas que ni son, ni serán, ni fueron.

2. La causa no depende del efecto. Pero la idea es causa del ser de la cosa; luego no depende en modo alguno del ser de la cosa. Por tanto, también puede haber ideas de aquellas cosas que ni son, ni serán, ni fueron.

SOLUCIÓN

La idea propiamente dicha mira al conocimiento práctico no sólo actual sino también habitual. Por consiguiente, como Dios tiene conocimiento virtualmente práctico de todo aquello que puede hacer –aunque nunca haya sido ni será hecho–, se concluye que puede darse una idea de aquello que ni es, ni fue, ni será; sin embargo, no del modo como se da la idea de aquellas cosas que son, o serán, o fueron; porque para producir aquellas cosas que son, o serán o fueron, hay una determinación proveniente del propósito de la voluntad divina, y no sucede lo mismo respecto de aquellas cosas que ni son, ni serán, ni fueron; y así tales cosas tienen ideas en cierto modo indeterminadas.

RESPUESTAS

1. Si bien lo que ni fue, ni es, ni será, no tiene en sí un ser determinado, está, sin embargo, determinadamente en el conocimiento de Dios.

2. Uno es el ser en Dios y otro en el conocimiento de Dios: pues el mal no existe en Dios, pero sí existe en la ciencia de Dios. Según esto, por tanto, se dice que algo existe en la ciencia divina porque es conocido por Dios; y como Dios conoce todas las cosas distintamente, como se ha dicho en la precedente cuestión[51], de ahí que en su ciencia las cosas son distintas, aunque en Él mismo sean una sola.

---

50 *Supra*, q. 2, a. 8.

51 *Supra*, q. 2, a. 4.

3. Aunque Dios no hubiera querido nunca producir en el ser aquellas cosas de las cuales posee ideas, sin embargo quiere poder producirlas, y tener la ciencia para producirlas; por lo que incluso Dionisio no dice que para la razón de ejemplar se exigiera una voluntad predefiniente y eficiente, sino definitiva y efectiva.

4. Esas ideas no son ordenadas por el conocimiento divino para hacer algo conforme a ellas, sino para que conforme a ellas algo pueda ser hecho.

ARTÍCULO 7

Si los accidentes tienen idea en Dios[52]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La idea no existe sino para conocer y para producir la cosa. Pero el accidente se conoce mediante el sujeto [*substantiam*] y es producido a partir de los principios de éste. Luego no es necesario que [el accidente] tenga idea en Dios.

2. Pero podría argüirse que el accidente se conoce mediante el conocimiento del sujeto con un conocimiento referente a su existencia [*quia est*] y no con un conocimiento referente a su esencia [*quid est*]. A ello podría contestarse que aquello que es [*quod quid est*] significa la definición de la cosa, y preferentemente en la línea del género. Pero en las definiciones de los accidentes se incluye la sustancia –como se dice en la *Metaphysica*[53]– y el sujeto; de modo que el sujeto se incluye en el lugar del género, como lo afirma ahí mismo el Comentador[54], cuando dice, por ejemplo: lo chato es una nariz curva. Luego también en cuanto al conocimiento de su esencia el accidente se conoce por medio de sustancia.

3. Todo lo que tiene una idea participa de ella. Pero los accidentes no participan de nada; ya que el participar corresponde sólo a las sustancias, que son las que pueden recibir algo; luego [los accidentes] no tienen idea.

---

52 *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, ad4; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 3, ad4.

53 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 5, 1030 b 14.

54 Averroes, *In Metaphysicam*, VII, com. 18 (VIII, 167E).

4. De aquellas realidades a las que les corresponde el antes y el después, no puede haber una idea común, como en los números y las figuras según la opinión de Platón, como es evidente en la *Metaphysica*[55] y en la *Ethica*[56], y esto, precisamente porque el primero hace de idea del segundo. Pero el ente se dice de la sustancia y del accidente por lo anterior y lo posterior. Luego el accidente no tiene idea, sino que la sustancia está en el lugar de la idea.

EN CONTRA

1. Todo lo que es causado por Dios tiene una idea en Él. Pero Dios es causa no sólo de las sustancias sino también de los accidentes. Luego los accidentes tienen idea en Dios.

2. Todo lo que existe en algún género ha de reducirse al primero de ese género, como todo lo caliente al calor del fuego. Pero "las ideas son las formas principales", como dice San Agustín[57] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*. Luego, siendo los accidentes ciertas formas, parece que han de tener ideas en Dios.

SOLUCIÓN

Platón, que es quien primeramente introdujo las ideas, no postuló ideas de los accidentes, sino sólo de las sustancias, como se manifiesta mediante el Filósofo[58] en la *Metaphysica*. Y la razón fue que Platón afirmó que las ideas eran las causas próximas de las cosas; de ahí que no afirmaba que hubiera ideas de todo aquello en lo que encontraba una causa próxima al margen de la idea; y por ello es por lo que afirmaba que aquello a lo que corresponde el antes y el después no tiene una idea común, sino que lo primero era idea de lo segundo. Dionisio[59] trata de esta misma opinión en el *De divinis nominibus* atribuyéndosela a un tal filósofo Clemente, quien decía que los entes superiores eran ejemplares de los inferiores; y por esta razón, siendo el accidente inmediatamente causado por la sustancia, Platón no les asignó ideas a los accidentes.

Pero como nosotros afirmamos que Dios es causa inmediata de cada cosa en relación con todo lo que se opera en todas las causas segundas, y afirmamos que todos los efectos segundos provienen de la predefinición de Dios, por esto postulamos ideas no sólo de los primeros entes sino también de los segundos y, por

---

55 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 3, 999 a 6.

56 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096 a 17.

57 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46 (PL 40, 30).

58 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9, 990 b 27 y 991 b 6.

59 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 5, § 9 (PG 3, 824D; Dion. 361).

tanto, de las sustancias y de los accidentes; pero, en los diversos accidentes, de diversa manera.

Algunos son accidentes propios, causados por los principios del sujeto, los cuales, en el orden del ser, nunca se separan de sus sujetos. Y tales accidentes, en una sola operación, se producen en el ser junto con su sujeto. De ahí que, como la idea, hablando propiamente, es forma de la cosa operable en cuanto tal, de esos accidentes no habrá una idea distinta, sino una sola idea del sujeto con todos sus accidentes; como, por ejemplo, el constructor posee una sola forma de la casa y de todo aquello que se le añade a la casa en cuanto tal, mediante la cual produce en el ser a la vez la casa con todos sus accidentes, como son su cuadratura y otros similares.

Otros, en cambio, son accidentes que no se siguen de manera inseparable de su sujeto, ni dependen de sus principios. Y tales accidentes se producen en el ser con una operación diversa de aquella operación que produce al sujeto: por ejemplo, no porque el hombre sea hombre se sigue que sea gramático, sino que esto proviene de otra operación. Y de estos accidentes hay en Dios una idea distinta de la idea del sujeto, como también el artífice concibe la forma de la pintura de la casa al margen de la forma de la casa.

Pero si tomamos de un modo lato la idea como semejanza o razón [*ratione*], conforme a esta consideración, uno y otro tipo de accidentes tienen una idea distinta en Dios, porque, de modo absoluto, pueden considerarse distintamente; de ahí que el Filósofo[60] dice la *Metaphysica* que, en la línea del saber, los accidentes deben tener idea, como la tienen las sustancias; pero, de cara a los otros respectos, por los que Platón postulaba las ideas, a saber: en cuanto causa de la generación y del ser, las ideas parecen corresponder sólo a las sustancias.

RESPUESTAS

1. Por tanto, debe decirse que, como ya se asentó en el cuerpo del artículo, la idea en Dios no sólo se refiere a los primeros efectos sino también a los segundos; de ahí que, aunque los accidentes tienen el ser mediante la sustancia, no por esto se excluye el que haya idea de ellos.

2. El accidente puede ser considerado según dos modos. De un modo, considerándolo en abstracto; y así se considera según su propia razón; en efecto, de este modo asignamos en los accidentes su género y su especie; y conforme a este modo el sujeto no se incluye como género en la definición de los accidentes, sino como diferencia, como, por ejemplo, cuando se dice: lo "chato" es la curvatura de la nariz. De otro modo, los accidentes pueden considerarse en concreto; y entonces se consideran en cuanto que son incidentalmente una sola cosa

---

60 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 9, 990 b 27.

con el sujeto; de ahí que de esta manera no se les asignan ni género ni especie, y así es verdad que el sujeto se incluye como género en la definición del accidente.

3. Si bien el accidente no es participante, es sin embargo la participación misma; y por ello es evidente que también a él le corresponde una idea, o semejanza, en Dios.

4. La respuesta se hace patente a partir de lo dicho en el cuerpo del artículo y en la solución precedente.

ARTÍCULO 8

Si los entes singulares tienen idea en Dios[61]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Los singulares son infinitos en potencia. Pero en Dios hay idea no sólo de aquello que es, sino de aquello que puede ser. Si, por consiguiente, hubiese en Dios idea de los singulares, habría en Él infinitas ideas; lo cual parece absurdo, ya que no pueden darse infinitas cosas en acto.

2. Si los singulares tienen ideas en Dios, o es la misma la idea del singular y la idea de la especie, o son distintas. Si son distintas en tal caso habría en Dios muchas ideas de una sola cosa, ya que la idea de la especie es también idea del singular. Pero si es una y la misma, como en la idea de la especie convienen todos los singulares que pertenecen a esa especie, entonces de todos los singulares no habría más que una sola idea, y así los singulares no tendrán una idea distinta en Dios.

3. Muchos de los singulares acaecen por casualidad. Pero tales acontecimientos no están predefinidos. Y como la idea requiere de predefinición, como se hace patente por lo dicho[62], parece que no todos los singulares tienen ideas en Dios.

4. Algunos singulares provienen de una mezcla de dos especies, como, por ejemplo, el mulo proviene del asno y del caballo. Si estos singulares tuvieran

---

[61] *In I Sententiarum*, d. 36, q. 2, a. 3, ad3; *Summa Theologiae,* I, q. 15, a. 4, ad4.

[62] *Supra,* a. 1.

idea, parecería que a cada uno le corresponderían dos ideas; lo cual parece absurdo, por ser inconveniente postular la pluralidad en la causa y la unidad en el efecto.

EN CONTRA

1. Las ideas existen en Dios para conocer y para obrar. Pero Dios es conocedor y productor de los singulares. Luego hay en Él ideas de ellos.

2. Las ideas se ordenan al ser de las cosas. Pero los singulares tienen un ser más verdadero que los universales, pues los universales no subsisten más que en los singulares. Luego los singulares deben tener idea con más razón que los universales.

SOLUCIÓN

Platón no postuló ideas de los singulares sino sólo de las especies; lo cual se debe a una doble razón. Una, porque, según él, las ideas no eran productoras de la materia, sino sólo de la forma en estas cosas inferiores. Pero la materia es el principio de la singularidad; en cambio, cada singular se sitúa en una especie mediante la forma, y por esto la idea no responde al singular en cuanto singular, sino sólo a la razón de la especie. La otra razón pudo ser debida a que la idea no corresponde sino a aquello que es intentado por sí, como se manifiesta por lo dicho en el artículo precedente. Pero la intención de la naturaleza se dirige principalmente a la conservación de la especie; por eso, aunque la generación termine en este hombre, sin embargo la intención de la naturaleza es engendrar al hombre. Y por esta causa el Filósofo[63] dice incluso en *De animalibus* que en los accidentes han de ser atribuidas las causas finales a las especies, pero no a los accidentes de los singulares, los cuales se atribuirán sólo a las causas eficientes y materiales; y por esto la idea no responde al singular sino a la especie, y por tal razón tampoco Platón postulaba ideas para los géneros, pues la intención de la naturaleza no termina en la producción de la forma del género sino sólo en la producción de la forma de la especie.

Nosotros en cambio afirmamos que Dios es causa del singular en cuanto a la forma y en cuanto a la materia. Afirmamos también que mediante la divina providencia se definen todos los singulares, y por ello es necesario que postulemos ideas de los singulares.

---

[63] Aristóteles, *De generatione animalium*, V, 1, 778 a 30.

RESPUESTAS

1. Las ideas no se plurifican sino atendiendo a las diversas relaciones respecto de las cosas; y no hay inconveniente en que las relaciones de razón se multipliquen hasta el infinito, como lo dice Avicena[64].

2. Si hablamos de la idea propiamente, en cuanto que es idea de la cosa de aquel modo en que ésta es producible en el ser, entonces una sola idea responde al singular, a la especie y al género, individuadas en el mismo singular, precisamente porque Sócrates, hombre y animal no se distinguen en el orden del ser. Pero si consideramos la idea de una manera lata como semejanza o razón, entonces, siendo diversa la consideración de Sócrates, en cuanto que es Sócrates, o en cuanto es hombre, o en cuanto es animal, le corresponderán muchas ideas o semejanzas.

3. Aunque algo suceda por casualidad respecto de su agente próximo, nada sin embargo es casual respecto del agente que todo lo conoce previamente.

4. El mulo tiene una especie media entre el caballo y el asno; y por eso no se encuentra en dos especies, sino sólo en una, que se ha producido por la mezcla de los sémenes, en cuanto que la fuerza activa del macho no puede llegar a la materia de la hembra en los términos de la especie propia perfecta, a causa de la heterogeneidad de la materia, pero llega a algo vecino a su especie; y por eso se le asigna una idea al mulo por la misma razón por la que se le asigna al caballo.

---

64 Avicena, *Metaphysica*, III, c. 10 (fol. 83vb F).

CUESTIÓN 4*
EL VERBO

Primero, se pregunta si en Dios el verbo se dice en sentido propio.

Segundo, si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente.

Tercero, si el verbo conviene al Espíritu Santo.

Cuarto, si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo.

Quinto, si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura.

Sexto, si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas.

Séptimo, si el Verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron.

Octavo, si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo.

ARTÍCULO 1
Si en Dios el verbo se dice en sentido propio[1]

La cuestión trata del Verbo. Y se investiga en primer lugar si en Dios el verbo se dice en sentido propio. Y parece que no.

OBJECIONES

1. Hay, en efecto, dos tipos de verbo: interior y exterior. Ahora bien, el (verbo) exterior no puede decirse de Dios en sentido propio, pues es material y transeúnte; de modo semejante, tampoco el verbo interior, del que el Damasceno[2], definiéndolo, dice en el libro II: "la palabra interior es un movimiento del alma que se produce en el razonamiento discursivo sin ninguna enunciación". Ahora bien, en Dios no puede afirmarse ni movimiento ni razonamiento, el cual se

---

* Traducción de María Jesús Soto-Bruna.

1 *In I Sententiarum*, d. 27, q. 2, a. 1.

2 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 21 (PG 94, 940 B; Bt 131).

cumple a través de un cierto discurso. Luego parece que el verbo no puede decirse de ningún modo en sentido propio de Dios.

2. En el libro XV del *De Trinitate*, San Agustín[3] prueba que hay un verbo de la mente misma, por el hecho de que se habla también de una boca de la mente, como es evidente en *Mateo* (15, 11): "las cosas que salen de la boca son las que contaminan al hombre"; que esto debe entenderse de la boca del corazón es manifiesto por lo que sigue: "lo que sale de la boca procede del corazón". Pero la boca no se atribuye a las realidades espirituales sino en un sentido metafórico; luego tampoco el verbo.

3. Ya se ha mostrado que el Verbo es intermedio entre el Creador y las criaturas por lo que se dice en *Juan* (1, 3): "todo ha sido hecho por Él"; y por ello mismo prueba San Agustín[4] que el Verbo no es criatura; luego por la misma razón se puede probar que el Verbo no es el Creador; así pues el verbo no establece nada que esté propiamente en Dios.

4. El medio dista en igual medida de los extremos; por consiguiente, si el Verbo es medio entre el Padre que profiere y la criatura que es proferida, es necesario que el Verbo se distinga por esencia del Padre, puesto que se distingue por esencia de las criaturas; pero nada hay en Dios distinto por esencia; luego el verbo no puede ponerse propiamente en Dios.

5. Todo aquello que no conviene al Hijo sino en cuanto encarnado, no puede atribuirse propiamente a Dios, como ser hombre, caminar o cualquier otra cosa semejante. Pero la razón de verbo no conviene al Hijo sino en cuanto encarnado, porque la naturaleza del verbo consiste en que manifiesta al que lo profiere; pero el Hijo no manifiesta al Padre sino en cuanto está encarnado, así como nuestro verbo no manifiesta a nuestro entendimiento sino en cuanto está unido a la voz. No se puede entonces hablar propiamente de verbo en Dios.

6. Si el verbo estuviese propiamente en Dios, habría identidad entre el Verbo que existió desde toda la eternidad junto al Padre y el que se encarnó en el tiempo, así como decimos que es el mismo Hijo. Pero parece que esto no se puede decir, porque el Verbo encarnado se compara al verbo de la voz, mientras que el Verbo existente junto al Padre (es comparado) al verbo de la mente, como es evidente en San Agustín[5], libro XV *De Trinitate*: no es lo mismo el verbo declarado con la voz y el verbo existente en el corazón; por ello no parece que el Verbo del que se ha dicho que ha estado desde toda la eternidad junto al Padre, pertenezca propiamente a la naturaleza divina.

---

[3] San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 10 (PL 42, 1070).

[4] San Agustín, *In Ioannis Evangelium,* I n. 11 y 12 (PL 35, 1384 y 1385).

[5] San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 11 (PL 42, 1071).

7. Cuanto más posterior (a su causa) es el efecto, tanto más tiene razón de signo; así como el vino es causa final del barril y ulteriormente del círculo adherido que señala al barril, el círculo tiene máximamente razón de signo. Pero el verbo de la voz es el efecto último que procede del entendimiento; luego a éste le conviene más la razón de signo que a la concepción de la mente, y de modo semejante también la razón de verbo, la cual se establece a partir de la manifestación. Pero todo lo que se encuentra antes en las cosas corporales que en las espirituales, no puede decirse propiamente de Dios; por lo tanto el verbo no puede atribuírsele en sentido propio.

8. Cada nombre significa principalmente aquello a partir de lo cual ha sido impuesto; pero el nombre de verbo es impuesto o por la reverberación del aire o por el clamor, según lo cual el verbo no es otra cosa más que un clamor verdadero; luego esto es lo que significa principalmente el nombre de verbo; pero esto de ningún modo conviene a Dios sino metafóricamente; luego el verbo no se dice propiamente en Dios.

9. El verbo de alguien que habla parece ser una semejanza de lo que es dicho en el que habla; pero el Padre, en cuanto es cognoscente [*intelligens*], no se conoce a sí mismo por medio de alguna similitud, sino por esencia. Parece por ello que, por el hecho de contemplarse, no genera ningún verbo de sí mismo; pero "para el Espíritu soberano hablar no es otra cosa que contemplar pensando", como dice San Anselmo[6]; luego el verbo no puede afirmarse propiamente en Dios.

10. Todo lo que es atribuido a Dios según la semejanza de las criaturas, no se dice de Él en sentido propio, sino metafóricamente. Pero el verbo se dice en Dios según la semejanza del verbo que existe en nosotros, como dice San Agustín[7]; luego parece que el verbo se dice en Dios metafóricamente y no en sentido propio.

11. San Basilio[8] dice que Dios es denominado verbo en la medida en que todas las cosas son proferidas por Él; sabiduría, en quien todas las cosas son conocidas; luz, en la que todo es manifestado. Pero el proferir no se dice propiamente de Dios, porque la emisión pertenece a la voz. Luego el verbo no se atribuye en sentido propio.

---

6 San Anselmo, *Monologium*, c. 63 (PL 158, 208 D).

7 San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 11 (PL 42, 1071).

8 Cita no localizada en la obra de San Basilio, a la misma se refieren otros autores, como *Summa fratris Alexandri,* I pars, n. 422; San Alberto Magno, *In I Sententiarum*, I, d. 27, a. 4; San Buenaventura, *In I Sententiarum,* d. 27, p. 1, a. 1, q. 4, ad4, entre otros.

12. El verbo de la voz es al Verbo encarnado como el verbo de la mente al Verbo eterno, como aparece en San Agustín[9]. Pero el verbo de la voz no se dice del Verbo encarnado sino metafóricamente; luego el verbo interior tampoco se dice del Verbo eterno sino metafóricamente.

EN CONTRA

1. Dice San Agustín[10] en *De Trinitate*: "El verbo que pretendemos introducir, es conocimiento unido al amor"; pero el conocimiento y el amor se dicen de Dios en sentido propio, luego también el verbo.

2. Dice San Agustín[11] en *De Trinitate*: "El verbo que resuena en el exterior es signo del verbo que brilla en el interior, al cual le compete máximamente el nombre de verbo: pues todo aquello que es proferido por la boca del cuerpo es voz del verbo, motivo por el cual se denomina también verbo, pues es inducido por aquél para aparecer exteriormente"; de esto es manifiesto que el nombre de verbo se dice más propiamente del verbo espiritual que del corporal; pero todo aquello que se encuentra de un modo más propio en lo espiritual que en lo corporal, conviene más propiamente a Dios; luego el verbo se dice de Dios de un modo máximamente propio.

3. Ricardo de San Víctor[12] dice que el verbo es manifestativo de la idea [*sensus*] de alguien inteligente. Pero el Hijo manifiesta del modo más verdadero la idea del Padre; luego el nombre de verbo se dice de Dios del modo más propio.

4. Según San Agustín[13] en *De Trinitate*, el verbo no es otra cosa que un pensamiento [*cogitatio*] formado. Pero la contemplación [*consideratio*] divina nunca está en vía de formación, sino siempre formada, porque siempre está en acto; luego el verbo se dice de Dios en el sentido más propio.

5. Entre los modos del uno, el que es más simple es considerado uno primaria y máximamente; por ello y de modo semejante el verbo se dice más propiamente del verbo que es máximamente simple. Pero el Verbo que está en Dios es simplicísimo; luego es denominado verbo del modo más propio.

6. Según los gramáticos, la parte de la oración que se llama verbo se apropia del nombre común porque es la perfección de todo el discurso en tanto que es un elemento principal, y porque a través del verbo se manifiestan las otras partes del discurso, por lo cual el nombre es conocido en el verbo. Pero el Verbo

---

9 San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 11 (PL 42, 1071).

10 San Agustín, *De Trinitate,* XI, c. 10 (PL 42, 969).

11 San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 11 (PL 42, 1071).

12 Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, VI, c. 12 (PL 196, 976 B).

13 San Agustín, *De Trinitate,* XV, c. 10 (PL 42, 1071).

divino es lo más perfecto entre todas las cosas y es también manifestativo de las cosas; luego es denominado verbo del modo más propio.

SOLUCIÓN

Imponemos los nombres según el conocimiento que tenemos de las cosas. Y en la medida en que la mayor parte de las veces las (cosas) que son posteriores por naturaleza son más conocidas por nosotros, ocurre frecuentemente que en la imposición del nombre a dos cosas, el nombre se encuentra a veces antes en una de las dos, mientras que la realidad significada por el nombre existe con prioridad en la otra; lo cual es manifiesto en los nombres que se dicen de Dios y de la criatura, como ente, bueno, y otros semejantes, los cuales fueron impuestos en primer lugar a las criaturas, y de éstas fueron después trasladados para predicarse de Dios, aunque el ser y el bien se encuentran ante todo en Dios. Por esa razón, en la medida en que el verbo exterior, siendo sensible, es más conocido por nosotros que el interior, por la asignación del nombre en primer lugar es denominado verbo el vocal antes que el interior, aunque en el orden de la naturaleza sea primero el verbo interior, en cuanto es causa eficiente y final del exterior. Es causa final porque el verbo expresado es emitido por nosotros para que el verbo interior sea manifestado, por lo que es necesario que el verbo interior sea aquello que es significado por el verbo exterior. Pero el verbo que es proferido exteriormente significa lo que es conocido, no el mismo acto de entender, ni el entendimiento que es un hábito o una potencia, sino en cuanto estos son entendidos; de donde se sigue que el verbo interior es lo mismo entendido interiormente. Y es causa eficiente, porque el verbo proferido exteriormente, en tanto que es significativo según convención [*ad placitum*], tiene como principio a la voluntad, igual que las demás cosas artificiales; y así como para las demás cosas artificiales preexiste en la mente del artífice una imagen del producto exterior, así en la mente del que profiere el verbo exteriormente preexiste un ejemplar de tal verbo exterior. Por lo mismo, así como en el artífice consideramos tres cosas, a saber, el fin del artífice, el ejemplar y el propio efecto ya producido; igualmente, en el que habla se encuentra un triple verbo, a saber, aquel que es concebido por el entendimiento, que para significarlo es producido el verbo exterior: y este es el verbo del corazón pronunciado sin voz; después, el ejemplar del verbo exterior, que es llamado verbo interior y tiene la imagen de la voz; y, por último, el verbo expresado exteriormente, que es denominado verbo vocal. Y así como en el artífice precede la intención del fin, viene después la invención de la forma de la obra y en último lugar la obra es llevada al ser, así también el verbo del corazón en el que habla precede al verbo que tiene la imagen de la voz, y viene en último lugar el verbo de la voz.

De lo anterior se sigue que, en la medida en que el verbo de la voz es alcanzado corporalmente, no puede decirse de Dios sino metafóricamente; esto es, como son llamadas verbo suyo las mismas criaturas producidas por Dios, o el

movimiento de las mismas, en cuanto designan al entendimiento divino como el efecto a su causa. Por ese motivo, el verbo que tiene la imagen de la voz tampoco podría decirse propiamente de Dios, sino tan sólo metafóricamente, así como se denomina verbo de Dios a las ideas de las cosas que han de ser hechas. Pero el verbo del corazón, que no es otra cosa que lo que es considerado en acto por el entendimiento, puede ser atribuido a Dios propiamente, porque es completamente ajeno a la materialidad, a la corporeidad y a todo defecto; y las cosas que son de este modo se dicen de Dios propiamente, como la ciencia y lo sabido, el entender y lo entendido.

RESPUESTAS

1. Como el verbo interior es lo que es entendido y no está en nosotros sino en cuanto entendemos en acto, el verbo interior requiere siempre del entendimiento en su acto propio, que es el entender. Ahora bien, el mismo acto del entendimiento es llamado movimiento, pero no imperfecto, como se describe en el III de la *Physica*[14], sino movimiento perfecto, el cual es la operación, como se dice en el III del *De anima*[15]. Por ello el Damasceno[16] dijo que el verbo interior es el movimiento de la mente, aunque toma el movimiento por aquello por lo que ése termina, esto es, la operación por la obra, o el inteligir por lo inteligido. Para la razón de verbo no se requiere que el acto del entendimiento, que tiene su término en el verbo interior, venga dado con algún discurso, como parece que conlleva el razonamiento [*cogitatio*], sino que es suficiente que alguna cosa sea, de un modo u otro, conocida en acto. Sin embargo, como nosotros mismos expresamos frecuentemente algo por medio de un discurso interior, por ello el Damasceno y San Anselmo[17] usan el término razonamiento [*cogitatio*] en lugar de contemplación [*considerationis*].

2. El argumento de San Agustín no proviene de lo semejante, sino de lo menor: pues en efecto, a propósito del corazón, parece que debe hablarse menos de boca que de verbo; y por ello el razonamiento no es concluyente.

3. El medio puede ser entendido de dos maneras: de un modo como (lo que está) entre los dos extremos de un movimiento, como lo gris [¿pálido? falta: es intermedio entre lo blanco y lo negro] en el movimiento de ennegrecimiento o de blanqueamiento. De otro modo como (el medio) entre el agente y el paciente, como el instrumento del agente es medio entre él mismo y la obra, y de modo semejante todo aquello por lo cual actúa; y de este modo el Hijo es medio entre

---

[14] Aristóteles, *Physica,* III, 2, 201 b 31.

[15] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 7.

[16] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 21 (PG 94, 940 B; Bt 131).

[17] San Anselmo, *Monologium,* c. 63 (PL 158, 508 D).

el Padre creador y la criatura hecha por el Verbo, pero no entre Dios creador y la criatura, porque el mismo Verbo es también Dios creador; por lo cual, así como el Verbo no es criatura, así tampoco es el Padre. Y aun independientemente de esto, tampoco se seguiría el razonamiento: pues decimos que Dios crea por su sabiduría entendida esencialmente, y así su sabiduría puede considerarse medio entre Dios y la criatura, y sin embargo la misma sabiduría es Dios. Pero San Agustín no prueba que el Verbo no es criatura por el hecho de ser medio, sino porque es causa universal de la criatura: pues en todo movimiento se hace una reducción a algo primero que no es movido según ese movimiento, así como todo lo que es alterable se reduce a un primero que altera sin ser alterado. Y así también es necesario que aquello a lo que son reconducidas todas las cosas creadas sea increado.

4. El medio que es tomado como entre los extremos de un movimiento, a veces es entendido como equidistante de los términos, pero a veces no. El medio que está entre el agente y el paciente, si es medio en cuanto instrumento, en ocasiones es más cercano al primer agente y a veces es más próximo al último paciente, y otras veces está a igual distancia de uno y otro, como es manifiesto en el agente cuya acción adviene al paciente a través de muchos instrumentos. Pero el medio que es la forma por la cual actúa el agente siempre es más cercano al agente, porque está en él según la verdad de la cosa, pero no en el paciente, sino según su similitud; y de esta manera se dice que el Verbo es medio entre el Padre y la criatura, por lo cual no conviene que diste igualmente del Padre y de la criatura.

5. Aunque en nosotros la manifestación a otro no se cumpla sino por el verbo vocal, sin embargo la manifestación a sí mismo se hace por el verbo del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el verbo interior es denominado verbo prioritariamente. De modo semejante, el Padre se ha manifestado a todos por medio del Verbo encarnado, pero el Verbo engendrado desde la eternidad lo manifestaba a sí mismo, y por ello el nombre de Verbo no le conviene solamente porque se haya encarnado.

6. El Verbo encarnado es en parte semejante al verbo de la voz y en parte desemejante. Lo que es similar en ambos, la razón por la cual se comparan el uno al otro, es lo siguiente: así como la voz manifiesta al verbo interior, así por la carne se ha manifestado el Verbo eterno. Pero lo que es diferente es esto: la misma carne asumida por el Verbo eterno no es denominada verbo, mientras que la propia voz tomada para manifestar el verbo interior es llamada verbo. Y por ello mismo el verbo de la voz es distinto del verbo del corazón, mientras que el Verbo encarnado es el mismo Verbo eterno, como también el verbo significado por la voz es el mismo que el verbo del corazón.

7. La razón de signo conviene con prioridad al efecto antes que a la causa, cuando la causa es causa del ser del efecto pero no (causa) del significar, como

ocurre en el ejemplo propuesto. Pero cuando el efecto tiene de la causa no sólo el ser sino también el significar, entonces, lo mismo que la causa es anterior al efecto en el ser, también lo es en el significar. Por ello el verbo interior tiene la propiedad de significar y de manifestar con prioridad al verbo exterior, porque el verbo exterior no se dispone para significar más que a través del verbo interior.

8. Se dice de dos maneras que un nombre es impuesto por alguien: o a partir del que impone el nombre, o a partir de la cosa a la que le es impuesto. Por parte de la cosa, se dice que el nombre es impuesto a partir de aquello que completa la definición [*ratio*] de la cosa que el nombre significa, tal es la diferencia específica de la cosa, y esto es lo que principalmente es significado por el nombre. Pero porque las diferencias esenciales son desconocidas para nosotros, muchas veces utilizamos los accidentes o los efectos en lugar de aquéllas, como se dice en la *Metaphysica*[18], y según esto nombramos la cosa. Y así lo que es escogido en lugar de la diferencia esencial, es aquello a partir de lo cual es establecido el nombre por parte del que lo impone, como (el nombre de) "piedra" [*lapis*] es impuesto a partir del efecto, que es herir el pie [*laedere pedem*]; y no conviene que esto sea aquello que es significado principalmente con el nombre, sino aquello en cuyo lugar ése es impuesto. De modo semejante, afirmo que el nombre de verbo se impone por la reverberación o por el clamor por parte del que lo impone, no por parte de la cosa.

9. Por lo que respecta a la razón de verbo, es indiferente que algo sea conocido por semejanza o por esencia: pues consta de hecho que el verbo exterior significa todo aquello que puede ser conocido, ya sea conocido por esencia, ya por semejanza. Y por eso todo aquello que es conocido, sea por esencia, sea por similitud, puede ser llamado verbo interior.

10. Por lo que respecta a los (nombres) que se dicen de Dios y de las criaturas, algunos significan realidades que se encuentran antes en Dios que en las criaturas, aunque los nombres hayan sido impuestos antes a las criaturas; y tales (nombres) se dicen propiamente de Dios, como la bondad, la sabiduría, y otros semejantes. Pero otros son nombres que significan cosas que no convienen a Dios, sino sólo algo semejante a aquellas cosas; y tales (nombres) se dicen metafóricamente de Dios, como cuando decimos que Dios es un león o que camina[19]. Afirmo entonces que verbo se dice de Dios por una semejanza con nuestro verbo en razón de la imposición del nombre, no por el orden de la cosa; luego no conviene que se diga metafóricamente.

11. El proferir pertenece a la razón de verbo por lo que respecta a aquello por lo que es establecido el nombre por parte del que lo impone, pero no por parte

---

[18] Aristóteles, *Metaphysica,* VIII, 2, 1042 b 25.

[19] *Oseas*, 8, 8; *Génesis*, 3, 8.

de la cosa. Y por ello, aunque el proferir se diga metafóricamente de Dios, no se concluye que el verbo se diga metafóricamente, así como también el Damasceno[20] afirma que este nombre "Dios" se dice viene de "ethin", que significa arder, y, sin embargo, aunque el término arder se diga de Dios metafóricamente, no sin embargo el nombre de Dios.

12. El Verbo encarnado se compara al verbo de la voz a causa de alguna similitud, como resulta de lo dicho hasta ahora; y por lo mismo el Verbo encarnado no puede denominarse verbo vocal sino metafóricamente. Pero el Verbo eterno se compara al verbo del corazón según la verdadera naturaleza del verbo interior; y por ello "verbo" se dice en sentido propio en ambos casos.

ARTÍCULO 2

Si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente[21]

Parece que se puede decir esencialmente.

OBJECIONES

1. El nombre de verbo se establece a partir de la manifestación, como se ha dicho[22]; pero la esencia divina puede manifestarse por sí misma, por ello le conviene por sí el verbo, y así el verbo se dice esencialmente [de Dios].

2. Lo significado por el nombre es la misma definición, como se dice en la *Metaphysica*[23]; pero el verbo, según San Agustín[24] en el IX del *De Trinitate* es "conocimiento unido al amor", y según San Anselmo[25] en el *Monologium* "para el Espíritu soberano hablar no es otra cosa que contemplar pensando". Ahora bien, en una y otra definición nada es establecido sino lo afirmado esencialmente; luego el verbo se dice esencialmente.

---

[20] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* I, c. 9 (PG 94, 836 B; Bt 49).

[21] *In I Sententiarum,* d. 27, q. 2, a. 2, qcla. 1; *De potentia,* q. 9, a. 9, ad7; *Summa Theologiae,* I, q. 34, a. 1.

[22] *Supra,* a. 1.

[23] Aristóteles, *Metaphysica,* IV, 7, 1012 a 23.

[24] San Agustín, *De Trinitate,* IX, c. 10 (PL 42, 969).

[25] San Anselmo, *Monologium,* c. 63 (PL 158, 208 D).

3. Es verbo todo aquello que es dicho; pero el Padre no sólo se dice a sí mismo, sino también al Hijo y al Espíritu Santo, como sostiene San Anselmo[26] en el libro citado; por ello el verbo es común a las tres personas; luego se dice esencialmente.

4. Todo el que habla posee el verbo que pronuncia, como afirma San Agustín[27] en *De Trinitate*; pero, como dice San Anselmo[28] en el *Monologium*, "así como el Padre es cognoscente [*intelligens*], el Hijo es cognoscente y el Espíritu Santo es cognoscente, y sin embargo no son tres cognoscentes, sino un solo cognoscente; así también el Padre habla, el Hijo habla y el Espíritu Santo habla, pero no son tres los que hablan, sino uno solo"; por ello el verbo corresponde a cada uno de ellos. Pero nada es común a los tres sino la esencia, luego el verbo se dice esencialmente de Dios.

5. En el entendimiento no difieren el decir y el inteligir; pero el verbo es considerado en Dios por similitud con el verbo que está en el entendimiento, por ello en Dios decir no es sino inteligir; luego el verbo no es sino lo inteligido. Pero lo inteligido se dice en Dios esencialmente, luego también el verbo.

6. El verbo divino, como dice San Agustín[29], es la potencia operativa del Padre. Pero la potencia operativa se dice esencialmente de Dios, luego también el verbo se dice esencialmente.

7. Así como el amor conlleva una emanación del afecto, así el verbo (conlleva) una emanación del entendimiento. Pero el amor se dice esencialmente en Dios, luego también el verbo.

8. Todo aquello que puede ser conocido en Dios sin ser conocida la distinción de personas no se dice personalmente; pero el verbo se halla en este caso, porque también aquellos que niegan la distinción de personas sostienen que Dios se dice a sí mismo; luego el verbo no se dice en Dios personalmente.

EN CONTRA

1. Dice San Agustín[30] en *De Trinitate*, que solamente el Hijo es denominado Verbo, y no el Padre junto con el Hijo; pero todo lo que se dice esencialmente conviene en común a ambos, luego el verbo no se dice esencialmente.

2. Se dice en *Juan* (1, 1): "El Verbo era junto a Dios". Ahora bien, "junto a" es una preposición y como tal conlleva distinción. Por ello el Verbo se distingue

---

26 San Anselmo, *Monologium,* c. 62 (PL 158, 207 C).

27 San Agustín, *De Trinitate*, VII, c. 1 (PL 42, 933).

28 San Anselmo, *Monologium,* c. 63 (PL 158, 209 A).

29 San Agustín, *De diversis quaestionibus 83*, q. 63 (PL 40, 54).

30 San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 2 (PL 42, 925).

de Dios. Pero nada de lo que se dice esencialmente se distingue en Dios; luego el verbo no se dice esencialmente.

3. Todo aquello que en Dios conlleva relación entre persona y persona, se dice personalmente, no esencialmente; pero el Verbo es de este modo, luego etc.

4. A favor de ello está también la autoridad de Ricardo de San Víctor[31], que en *De Trinitate* muestra que solamente el Hijo es llamado Verbo.

SOLUCIÓN

Cuando el verbo es atribuido a Dios metafóricamente, como cuando se dice que la misma criatura es verbo que manifiesta a Dios, sin duda alguna concierne a toda la Trinidad; pero nosotros investigamos ahora acerca del verbo en tanto que se dice de Dios en sentido propio. Esta cuestión es aparentemente muy simple, por el hecho de que el verbo comporta un origen, según el cual las personas se distinguen en Dios; pero considerada profundamente resulta más difícil, porque en Dios encontramos algunas cosas que comportan un origen, no según la realidad, sino sólo de razón, como el nombre "operación", que conlleva algún origen que procede del que opera, y sin embargo este proceso no es sino según la razón, por lo cual la operación en Dios no se dice personalmente, sino esencialmente, porque en Dios no difieren la esencia, la potencia, y la operación. Por ello no es inmediatamente evidente si el nombre de verbo conlleva un proceso real, como el nombre de Hijo, o sólo de razón, como el término operación y, en consecuencia, si se dice (en Dios) personalmente o esencialmente.

Para el conocimiento de esta cuestión es necesario entonces saber que el verbo de nuestro entendimiento, por cuya similitud podemos hablar del verbo divino, es aquello en lo que termina la operación de nuestro entendimiento, es decir, aquello mismo que es conocido, que es llamado concepción del entendimiento; sea el concepto significable por un vocablo simple, como ocurre cuando el entendimiento forma la quididad de las cosas [*quiditates rerum*]; sea por un discurso complejo, como cuando el entendimiento compone y divide. Pero todo lo que es entendido en nosotros procede realmente de otra cosa, o como los conceptos de las conclusiones proceden de los principios, o como los conceptos de las quididades de las cosas posteriores (proceden) de las quididades de las cosas anteriores, o al menos como el concepto actual procede del conocimiento habitual. Y esto es universalmente verdadero para todo aquello que es conocido por nosotros, tanto si es conocido por esencia, o lo es por semejanza: pues el mismo concepto es efecto del acto intelectivo; por lo cual, también cuando la mente se entiende a sí misma, su concepión no es la misma mente, sino algo expresado por el conocimiento noticia de la mente.

---

[31] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate,* VI, c. 12 (PL 196, 977 B).

Así pues, en nosotros, el verbo del entendimiento comporta por su naturaleza dos aspectos, a saber, lo que es conocido y lo que es expresado por otro. Si por semejanza con uno y otro aspecto el verbo se dice en Dios, entonces el nombre de verbo conllevaría no sólo un proceso de razón sino también real. Pero si es por semejanza con uno solo de estos aspectos, a saber, lo que es conocido, entonces el nombre de verbo en Dios no conllevará un proceso real, sino solamente de razón, como ocurre con el término "lo conocido". Pero en ese caso el verbo no será tomado según su acepción propia, porque si se prescinde de algún aspecto que forma parte de su naturaleza, no se puede hablar del sentido propio de un término. Por lo cual, si el verbo se entiende propiamente en Dios no se puede decir sino personalmente; pero si se entiende de un modo común, se podrá decir también esencialmente. Sin embargo, como según el Filósofo[32] "los nombres deben usarse como lo hace la mayoría", en el significado de los nombres debe seguirse sobre todo el uso, y porque todos los santos usan generalmente el nombre de verbo en cuanto es atribuido personalmente, se debe decir más que es atribuido personalmente.

RESPUESTAS

1. El verbo por su naturaleza no comporta solamente la manifestación, sino también un proceso real de una cosa a partir de otra; y porque la esencia no procede realmente de sí misma cuando se manifiesta a sí misma, la esencia no puede llamarse verbo sino en razón de la identidad de la esencia con la persona, así (ésa) es denominada también Padre o Hijo.

2. El conocimiento que es afirmado en la definición del verbo debe ser comprendido como un conocimiento expresado por otra cosa que es en nosotros conocimiento actual. Ahora bien, aunque la sabiduría o el conocimiento se digan de Dios esencialmente, la sabiduría engendrada no se dice sino personalmente. De modo semejante se ha de entender lo que San Anselmo dice acerca de que "decir es contemplar pensando" –tomando "decir" en el sentido de "mirada del pensamiento"– por el cual alguna cosa procede, a saber, aquello mismo que es pensado.

3. El concepto intelectual es medio entre el entendimiento y la cosa conocida, porque mediante él la operación intelectual alcanza a la cosa: y por ello la concepción del entendimiento no es solamente lo que es conocido, sino también aquello por lo que la cosa es conocida; por lo cual se puede decir que lo conocido es a la vez la cosa misma y la concepción intelectual. De modo semejante, se puede afirmar que lo que es dicho es a la vez la cosa expresada por el verbo y el verbo mismo, como es manifiesto en el caso del verbo exterior, porque por el

---

[32] Aristóteles, *Topica*, II, 2, 110 a 16.

nombre son expresados a la vez el nombre y la realidad significada por el nombre. De modo semejante sostengo que el Padre es dicho, no como verbo sino como la cosa dicha por el verbo, y de modo semejante el Espíritu Santo, porque el Hijo manifiesta a toda la Trinidad; de suerte que el Padre con un único Verbo suyo dice a todas y a cada una de las tres personas.

4. En este punto San Anselmo parece contradecirse a sí mismo: pues afirma que el verbo sólo se dice personalmente y que conviene únicamente al Hijo, pero que el decir conviene a las tres personas. Ahora bien, decir no es otra cosa que emitir un verbo desde sí. De modo semejante, al discurso de San Anselmo se opone el discurso de San Agustín[33] en el VII del *De Trinitate*, donde dice que en la Trinidad no es cada persona singular la que habla, sino el Padre por su Verbo. Por lo cual, como el verbo propiamente dicho se dice sólo personalmente en Dios y conviene únicamente al Hijo, así también el decir conviene sólo al Padre. Pero San Anselmo entiende el decir de un modo general en el sentido de "entender", y el verbo en sentido propio, y podría haber hecho lo contrario si le hubiera placido.

5. En nosotros "decir" no significa solamente entender, sino entender y expresar fuera de sí una concepción, y no podemos entender sino expresando de este modo un concepto; por ello, en nosotros, todo lo que es del orden del conocer es, propiamente hablando, del orden del decir. Pero Dios puede inteligir sin que algo proceda de sí mismo según la realidad, porque en Él se identifican el cognoscente, la cosa conocida y el conocer, lo cual no ocurre en nosotros; y, por lo tanto, en Dios no todo acto de inteligir es propiamente del orden del decir.

6. Como el verbo no se dice conocimiento del Padre sino en cuanto es conocimiento engendrado por el Padre, así también se dice potencia [*virtus*] operativa del Padre, porque es una potencia que procede de la potencia de Padre. Pero una potencia que procede se dice personalmente, y de modo semejante la potencia operativa procedente del Padre.

7. Una cosa puede proceder de otra de dos modos: de un modo como la acción del agente, o la operación del operante; de otro modo, como la obra a partir del operante. El proceso de la operación a partir del operante no distingue una cosa de por sí existente de otra cosa de por sí existente, pero sí distingue una perfección de lo que es perfeccionado, porque la operación es la perfección del operante. Pero en el proceso de la obra se distingue una cosa de la otra. Ahora bien, en Dios la distinción entre la perfección y lo que es perfectible no puede ser real (*secundum rem*), sin embargo, se encuentran en Él realidades distintas entre sí, a saber, las tres personas. Por lo cual, es sólo de razón el proceso que en Dios significamos como la operación a partir del operante; mientras que el proceso que significamos como una cosa a partir del principio, puede encontrarse

---

[33] San Agustín, *De Trinitate,* VII, c. 1 (PL 42, 933).

realmente en Dios. Ahora bien, esta es la diferencia entre el entendimiento y la voluntad, que la operación de la voluntad termina en las cosas, en las cuales se encuentra el bien y el mal, pero la operación del entendimiento se termina en la mente, en la cual está lo verdadero y lo falso, como se dice en la *Metaphysica*[34]. Por ello la voluntad sólo tiene algo que procediendo de sí misma, esté en ella según el modo de la operación; pero el entendimiento tiene algo en sí mismo que procede de él, no sólo según el modo de la operación, sino también según el modo de la realidad producida. Por ello el verbo significa como una cosa procedente, pero el amor como una operación procedente; y por ello el amor no es de tal modo que se diga personalmente, como el verbo.

8. Si no es reconocida la distinción de personas, propiamente hablando, Dios no se dice a sí mismo; y esto no es conocido en su sentido propio por aquellos que no ponen en Dios la distinción de personas.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Se puede contestar fácilmente a los que objetan en contra, si alguien quiere sostener lo contrario. En lo que concierne a la objeción relativa a las palabras de San Agustín, se puede responder que San Agustín entiende el verbo en tanto que implica un origen real.

2. Aunque esta preposición "junto a" conlleva distinción, tal distinción no está implicada en el nombre de verbo. Entonces, por el hecho de que se diga que el Verbo es junto al Padre, no se puede concluir que "verbo" sea entendido en sentido personal, porque también se dice Dios de Dios y Dios junto a Dios.

3. A lo tercero se puede decir que aquella relación es sólo de razón.

4. A lo cuarto se responde como a lo primero.

---

[34] Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 25.

ARTÍCULO 3
Si el verbo conviene al Espíritu Santo[35]

Parece que es sí.

OBJECIONES

1. Dice Basilio[36] en el *Sermón* sobre el Espíritu Santo: "Como el Hijo se relaciona al Padre, del mismo modo el Espíritu se relaciona al Hijo; a causa de esto, siendo el Hijo el verbo de Dios, el Espíritu es el verbo del Hijo"; luego el Espíritu Santo es llamado verbo.

2. En *Hebreos* (1, 3) se dice del Hijo: "Esplendor de su gloria y figura de su sustancia, sosteniendo todo con el verbo de su potencia": luego el Hijo posee un verbo procedente de sí por el que todo se sostiene. Pero en Dios nada procede del Hijo sino el Espíritu Santo; luego el Espíritu Santo es llamado verbo.

3. Como dice San Agustín[37] en *De Trinitate*, el verbo es "conocimiento unido al amor"; así como el conocimiento es apropiado al Hijo, del mismo modo el amor al Espíritu Santo. Luego del mismo modo que el verbo conviene al Hijo, también al Espíritu Santo.

4. Con respecto a *Hebreos* (1, 3) sobre "Aquél que sostiene todo con el verbo de su potencia", dice la *Glosa*[38] que "verbo" es entendido aquí como "autoridad"; pero la autoridad se incluye entre los signos de la voluntad. Y puesto que el Espíritu Santo procede según el modo de la voluntad, parece que puede llamarse verbo.

5. El verbo por su naturaleza comporta manifestación; pero así como el Hijo manifiesta al Padre, así el Espíritu Santo manifiesta al Padre y al Hijo, por lo que se dice en *Juan* (16, 13) que el Espíritu Santo "enseña toda verdad"; luego el Espíritu Santo debe ser llamado verbo.

---

35 *In I Sententiarum,* d. 27, q. 2, a. 2, qcla. 2; *Contra errores Graecorum,* I, c. 12; *De potentia,* q. 9, a. 9, ad8; *In Hebraeos*, c. 1, lect. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 34, a. 2, ad5.

36 San Basilio, *Adversus Eunomium*, V (PG 29, 732 A).

37 San Agustín, *De Trinitate,* IX, c. 10 (PL 42, 969).

38 *Glossa interlinearis* (PL 192, 406 B).

EN CONTRA

Dice San Agustín[39] en *De Trinitate*, que "El Hijo es llamado Verbo en tanto que es Hijo"; pero el Hijo es llamado Hijo porque es engendrado, luego el verbo se dice de aquello que es engendrado. Pero el Espíritu Santo no es engendrado, luego no es verbo.

SOLUCIÓN

El uso de estos nombres, a saber, verbo e imagen, es distinto en nosotros y en nuestros santos a como era tomado en los antiguos doctores griegos: estos usaban los términos verbo e imagen para todo aquello que procede en Dios, por lo que llamaban indiferentemente al Espíritu Santo y al Hijo verbo e imagen. Pero nosotros y nuestros santos seguimos en el uso de estos nombres la costumbre de la Escritura canónica, la cual no usa nunca o casi nunca los nombres de verbo o imagen sino para el Hijo. De la imagen no se trata en esta cuestión, pero, por lo que respecta al verbo, nuestro uso parece enteramente razonable. De hecho, el verbo comporta una cierta manifestación. Pero la manifestación, *per se*, no se encuentra sino en el entendimiento; si entonces se dice que algo que está fuera del entendimiento se manifiesta, esto no es sino por el hecho de que algún elemento de esa cosa permanece en el entendimiento. Lo que (se) manifiesta de manera inmediata se encuentra entonces en el entendimiento, mientras que lo que se manifiesta de un modo remoto, puede estar también fuera de él. Y así el nombre de verbo se dice propiamente de aquello que procede del entendimiento, pero lo que no procede del entendimiento no puede denominarse verbo sino metafóricamente, a saber, en cuanto que es algo que en cierto modo (se) manifiesta. Digo por lo tanto que en Dios solamente el Hijo procede por vía de entendimiento, porque procede de uno (de una sola persona); pero el Espíritu Santo, que proviene de dos, procede por vía de voluntad; y así el Espíritu Santo no se puede llamar verbo sino metafóricamente, en el sentido de que todo manifestante se denomina verbo, y en este sentido es necesario explicar el texto de San Basilio.

RESPUESTAS

1. Del modo expuesto, queda clara la respuesta a la primera objeción.

2. El verbo, según Basilio[40], es tomado ahí por el Espíritu Santo, y entonces se ha de contestar lo mismo que a lo primero. O puede tomarse según la *Glo-*

---

39 San Agustín, *De Trinitate,* VII, c. 2 (PL 42, 936).

40 San Basilio, *Adversus Eunomium*, V (PG 29, 732 A).

sa[41], en el sentido de la autoridad del Hijo, que metafóricamente se denomina verbo, porque solemos mandar por medio del verbo.

3. Al conocimiento [*notitia*] corresponde la noción de verbo, en cuanto implica la esencia del verbo; pero el amor entra en la noción de verbo no como perteneciendo a su esencia, sino como concomitante al mismo, como lo muestra la misma autoridad propuesta. Y, por lo mismo, no se puede concluir que el Espíritu Santo es verbo, sino que procede del Verbo.

4. El verbo manifiesta, no solamente lo que está en el entendimiento, sino también lo que está en la voluntad, en la medida en que la voluntad es ella misma conocida; y, por lo tanto, el mando, si bien es signo de la voluntad, puede sin embargo ser denominado verbo y pertenece al entendimiento.

5. La respuesta a lo quinto, es clara basándose en lo expuesto.

ARTÍCULO 4

Si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo[42]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Cuando decimos: "El Padre se dice a sí mismo" no se indica sino el diciente y lo dicho, y tanto por una parte como por otra se significa sólo al Padre; luego como el Padre no produce el Verbo fuera de sí sino en cuanto Él se dice a sí mismo, parece que por el Verbo que procede del Padre no es dicha la criatura.

2. El verbo con el que toda cosa es dicha, es una similitud de la misma cosa; pero no puede decirse que el Verbo sea una similitud de la criatura, como prueba San Anselmo[43] en el *Monologium*, porque, o bien el Verbo convendría perfectamente con la criatura y así sería mutable como las criaturas, desapareciendo entonces su máxima inmutabilidad; o no convendría perfectamente, y entonces no estaría en Él la verdad eminente; pues una similitud es tanto más verda-

---

41 *Glossa interlinearis* (PL 192, 406 B).

42 *In I Sententiarum,* d. 27, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 34, a. 3; *Quodlibeto,* IV, q. 4, a. 1.

43 San Anselmo, *Monologium,* c. 31 (PL 158, 184 B).

dera cuanto más conviene con aquello de lo que es similitud. Luego el Hijo no es el verbo con el que es dicha la criatura.

3. El verbo de las criaturas en Dios se dice del mismo modo que el verbo de las obras en el artífice; pero el verbo de las obras en el artífice no es sino la disposición concerniente a las obras; luego el verbo de las criaturas en Dios no es sino la disposición de las criaturas. Pero la disposición de las criaturas en Dios se dice esencialmente y no personalmente; luego el verbo por el que las criaturas son dichas no es el Verbo que se dice personalmente.

4. Todo verbo se relaciona a modo de ejemplar o de imagen con aquello que es dicho por él; a modo de ejemplar cuando el verbo es causa de la cosa, como ocurre en el entendimiento práctico, y a modo de imagen cuando es causado por la cosa, como acontece en nuestro entendimiento especulativo. Ahora bien, en Dios no puede haber un verbo de la criatura que sea imagen de la criatura; luego es necesario que el verbo de la criatura en Dios sea ejemplar de la criatura; pero el ejemplar de la criatura en Dios es la idea, luego el verbo de la criatura en Dios no es otra cosa que la idea. Pero la idea en Dios no se dice personalmente, sino esencialmente; luego el Verbo que se dice en Dios personalmente y por el que el Padre se dice a sí mismo, no es el verbo por el que son dichas las criaturas.

5. La criatura dista más de Dios que de cualquier otra criatura; pero en Dios hay muchas ideas de las diversas criaturas; luego el Padre no se dice a sí mismo con el mismo verbo con el que dice a la criatura.

6. Según San Agustín[44], (el Hijo) es denominado Verbo porque es Imagen; pero el Hijo no es imagen de la criatura, sino únicamente del Padre; luego el Hijo no es el verbo de la criatura.

7. Todo verbo procede de aquello de lo que es verbo. Pero el Hijo no procede de la criatura; luego no es el verbo por el que la criatura es dicha.

EN CONTRA

1. San Anselmo[45] afirma que el Padre, diciéndose a sí mismo, ha dicho toda criatura; pero el Verbo con el que se ha dicho a sí mismo es el Hijo; luego por el Verbo que es el Hijo dice toda criatura.

2. San Agustín[46] explica (la frase): "Dijo y fue hecho" del siguiente modo: que engendró al Verbo en el que era lo que había de ser hecho; luego por el Verbo que es el Hijo dijo toda criatura.

---

[44] San Agustín, *De Trinitate,* VI, c. 2 (PL 42, 925).

[45] San Anselmo, *Monologium,* c. 33 (PL 158, 188 C).

[46] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* II, c. 6 (PL 34, 268).

3. Con un mismo acto el artífice se vuelve hacia el arte y hacia la obra; pero el mismo Dios es el arte eterno por el cual las criaturas son producidas a modo de obras: luego el Padre con un mismo acto se dirige a sí mismo y a todas las criaturas; y así, diciéndose a sí mismo, dice todas las criaturas.

4. Todo lo que es posterior se reduce a lo que es primero en un cierto género como a su causa; pero las criaturas son dichas por Dios, y por ello pueden ser reconducidas a lo que es dicho primeramente por Él. De ahí que, por el hecho de que (Dios) se dice a sí mismo, diga a todas las criaturas.

SOLUCIÓN

El Hijo procede del Padre, o por modo de naturaleza en cuanto procede como Hijo, o según el modo del entendimiento en cuanto procede como Verbo. Ambos tipos de procesión se encuentran en nosotros, aunque no respecto a lo mismo: pues nada hay en nosotros que proceda de otro según el modo del entendimiento y de la naturaleza, porque conocer y ser no se identifican en nosotros como (se identifican) en Dios.

Cada uno de los modos de procesión tiene diferencias semejantes según se encuentre en nosotros o en Dios. Pues el hijo del hombre que procede del padre (hombre) por vía de naturaleza no tiene en sí la entera sustancia del padre, sino que recibe una parte de su sustancia. En cambio, el Hijo de Dios, en cuanto procede del Padre por vía de naturaleza, recibe en sí mismo toda la naturaleza del Padre, de modo que el Padre y el Hijo son numéricamente de la misma naturaleza. Una diferencia semejante se encuentra en la procesión que adviene por vía del entendimiento. Pues el verbo que se expresa en nosotros por una consideración actual, y que de algún modo surge de la consideración de las cosas conocidas anteriormente, o al menos del conocimiento habitual, no contiene en él la totalidad de lo que existe en aquello de lo que proviene: pues, de hecho, el entendimiento no expresa con la concepción de un solo verbo todo aquello que poseemos en el conocimiento habitual, sino solamente algo de ello. De modo semejante, en la consideración de una sola conclusión no se expresa todo aquello que estaba contenido virtualmente en los principios. Sin embargo, en Dios, para que su verbo sea perfecto, es necesario que ése exprese todo lo que está contenido en aquello de lo cual surge, sobre todo porque Dios ve todas las cosas con una sola mirada, y no separadamente. Así pues, es necesario que todo aquello que está contenido en la ciencia del Padre sea expresado totalmente con un solo verbo, y ello en el modo en que está contenido en la ciencia, de manera que sea un verdadero verbo correspondiente a su principio. Ahora bien, con su ciencia, el Padre se conoce a sí mismo y, conociéndose, conoce todas las otras cosas. Por ello su Verbo expresa al mismo Padre principalmente, y consecuentemente a todas las otras cosas que el Padre conoce conociéndose a sí mismo; y así el Hijo, por ser un Verbo que expresa perfectamente al Padre, expresa a toda

criatura. Y este orden se muestra en las palabras de San Anselmo, quien afirma que (el Padre), diciéndose a sí mismo, ha dicho a toda criatura.

RESPUESTAS

1. Así pues, cuando se dice "el Padre se dice a sí mismo", en esta dicción está incluida también toda criatura; a saber, en cuanto el Padre contiene en su ciencia a toda criatura en tanto que ejemplar de toda criatura.

2. San Anselmo toma el término 'similitud' en sentido estricto, como Dionisio[47] en el *De divinis nominibus* donde dice que en las cosas igualmente ordenadas la una con respecto a la otra, obtenemos la reciprocidad en la similitud, de modo que una cosa se dice semejante a la otra y viceversa; pero en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y de lo causado no se encuentra, propiamente hablando la reciprocidad en la similitud: pues decimos que la imagen de Hércules se asemeja a Hércules, pero no al revés. Por ello, dado que el Verbo divino no es hecho a imitación de la criatura, como sin embargo lo es nuestro verbo, sino que ante todo es al contrario, por este motivo San Anselmo pretende que el Verbo no sea una similitud de la criatura, sino al revés. Pero si entendemos la similitud en sentido amplio, entonces podemos decir que el Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar; como también dice San Agustín[48] que las ideas son similitudes de las cosas. Sin embargo, no se sigue de ello que en el Verbo no se encuentre la máxima verdad porque ésta es inmutable, mientras que las criaturas existentes son mudables, dado que para la verdad del verbo no se exige la semejanza a la cosa que es dicha mediante el verbo según la conformidad de la naturaleza, sino sólo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*[49].

3. La disposición de las criaturas no se llama verbo propiamente hablando sino en cuanto procede de otro, y esta es la disposición engendrada, que se dice personalmente, como también la sabiduría engendrada, aunque la disposición tomada *simpliciter* se diga esencialmente.

4. El verbo difiere de la idea: pues la idea indica la forma ejemplar de un modo absoluto, mientras que el verbo de la criatura en Dios indica la forma ejemplar deducida de otro; y entonces la idea en Dios pertenece a la esencia, mientras que el verbo pertenece a la persona.

5. Si bien Dios dista máximamente de la criatura considerada en lo propio de la naturaleza, Dios es sin embargo el ejemplar de la criatura, mientras que una criatura no es ejemplar de otra. Y por ello, por medio del Verbo con el se expre-

---

47 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 9, §6 (PG 3, 913 C; Dion. 469).

48 San Agustín, *De diversis quaestionibus 83,* q. 46 (PL 40, 30).

49 Tomás de Aquino, *De veritate,* q. 2, a. 13, ad1.

sa Dios, se expresa toda criatura; mientras que por medio de la idea con que es expresada una criatura, no se expresa otra. A partir de lo cual también se muestra la diferencia entre verbo e idea, porque la idea concierne directamente a la criatura, y por ello hay muchas ideas de múltiples criaturas; pero el Verbo concierne directamente a Dios, el cual se expresa en primer lugar mediante el Verbo, y (concierne) consiguientemente a las criaturas: y porque las criaturas, en cuanto son en Dios, son una sola cosa, hay entonces un solo verbo para todas las criaturas.

6. Cuando San Agustín dice que el Hijo "es llamado Verbo porque es Imagen", lo entiende en cuanto a la propiedad personal del Hijo, la cual es en cuanto tal la misma, sea que con ella se diga Hijo, Verbo o Imagen; pero, en cuanto al modo de significar, no es la misma la razón propia de los tres nombres mencionados: pues 'verbo' no conlleva solamente relación al origen y a la imitación, sino también a la manifestación, y de este modo el Verbo es de algún modo de la criatura, esto es, en cuanto por el Verbo la criatura es manifestada.

7. El verbo es algo en diversos sentidos: o en cuanto es algo del diciente, y entonces procede de aquel de quien es verbo; o bien en cuanto es de aquello que es manifestado por el verbo, y en este caso no es necesario que proceda de aquello de lo que es (verbo), a menos que la ciencia de la cual procede el verbo sea causada por las cosas, lo cual no ocurre en Dios, por lo que la objeción no tiene lugar.

ARTÍCULO 5

Si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura[50]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo nombre que comporta referencia a la criatura se dice de Dios en el tiempo, como Creador y Señor; pero el Verbo se dice de Dios desde toda la eternidad, luego no comporta referencia a la criatura.

2. Todo lo relativo, o es relativo según el ser o según el modo de hablar; pero el Verbo no se refiere a la criatura según el ser porque entonces dependería de la

---

[50] *In I Sententiarum,* d. 27, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae,* I, q. 34, a. 3; *Quodlibeto,* IV, q. 4, a. 1.

criatura, pero tampoco según el modo de hablar, porque sería necesario que en algún caso (gramatical) se refiriese a la criatura, lo cual no acontece: parece en efecto que esta referencia tendría lugar sobre todo en el caso del genitivo, cuando se dijera que el Verbo es de la criatura, lo cual niega San Anselmo[51] en el *Monologium*; luego el Verbo no conlleva referencia a la criatura.

3. Todo nombre que comporta referencia a la criatura no puede ser entendido si no se entiende que la criatura sea en acto o en potencia; porque es necesario que quien entiende un relativo entienda también el otro. Pero aún cuando no se entienda que una criatura es o será, se entiende aún un Verbo en Dios según el cual el Padre se dice a sí mismo; luego el Verbo no conlleva referencia alguna a la criatura.

4. La relación de Dios a la criatura no puede ser sino de causa a efecto; pero, como resulta de lo dicho por Dionisio[52], en el *De divinis nominibus,* todo nombre que comporta un efecto en la criatura es común a toda la Trinidad; pero el Verbo no es así, luego no conlleva referencia alguna a la criatura.

5. Dios no se entiende en referencia a la criatura sino por la sabiduría, la potencia y la bondad; pero todas estas cosas no se dicen del Verbo sino por apropiación; luego como el Verbo no es (un término) apropiado sino propio, parece que el Verbo no comporta referencia a la criatura.

6. Aunque sea el hombre quien disponga de las cosas, el nombre de hombre no implica por ello relación a las cosas dispuestas: luego, aunque por el Verbo se dispongan todas las cosas, sin embargo el nombre de Verbo no conllevará relación a las criaturas dispuestas.

7. Verbo se dice relativamente, como hijo; pero toda la relación del hijo termina en el padre: pues el hijo no es sin el padre. Ocurre de modo semejante en toda relación de verbo. En consecuencia, el Verbo no conlleva referencia a la criatura.

8. Según el Filósofo[53] en la *Metaphysica*, todo lo relativo se dice con relación a una sola cosa, pues de otro modo lo relativo tendría dos seres, dado que el ser de lo relativo consiste en la referencia a otro. Pero el Verbo se dice relativamente al Padre, luego no se dice relativamente a las criaturas.

9. Si un mismo nombre se impone a cosas diversas según la especie, convendrá a ésas equívocamente, como "can" al que ladra y al marino. Pero la suposición [*suppositio*] y la superposición [*superpositio*] constituyen diversas especies de relación; luego si un mismo nombre conllevase una y otra relación, sería necesario que tal nombre fuese equívoco. Ahora bien, la relación del Ver-

---

[51] San Anselmo, *Monologium,* c. 33 (PL 158, 188 B).

[52] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 2, §3 (PG 3, 640 B; Dion. 71).

[53] Aristóteles, *Metaphysica,* V, 15, 1021 a 31.

bo a la criatura no es sino de superposición, en cambio, la relación del Verbo al Padre es como de suposición, no a causa de la desigualdad en la dignidad, sino a causa de la autoridad del principio; luego el Verbo que comporta relación al Padre no comporta relación a la criatura, si no es tomado equívocamente.

EN CONTRA

1. Dice San Agustín[54] en el *De diversis quaestionibus LXXXIII*, afirmando lo siguiente: "En el principio era el Verbo. Lo que en griego se dice *logos*, significa en latín razón y verbo; pero en este lugar interpretamos mejor el verbo dándole el sentido de relación, no sólo al Padre, sino también a aquellas cosas que son hechas mediante el Verbo por la potencia operativa". Esto muestra claramente lo que es propuesto (por el autor).

2. Sobre las palabras del *Salmo*[55]: "Ha hablado de una sola vez", dice la *Glosa*[56]: "De una sola vez, esto es, eternamente engendró al Verbo en el cual dispuso todas las cosas"; pero la disposición dice relación a las cosas dispuestas, luego el Verbo se dice relativamente a las criaturas.

3. Todo verbo comporta relación a aquello que mediante él es dicho. Pero, como dice San Anselmo[57], Dios, diciéndose a sí mismo, ha dicho toda criatura; luego el Verbo comporta referencia, no solamente al Padre, sino también a la criatura.

4. El Hijo, por el hecho de ser Hijo, representa perfectamente al Padre según lo que le es intrínseco; pero el Verbo –por su propio nombre– añade la manifestación. Ahora bien, no puede haber otra manifestación sino aquella por la cual el Padre es manifestado a través de las criaturas, la cual es como una manifestación hacia el exterior; luego el Verbo comporta referencia a la criatura.

5. Dice Dionisio[58] en *De divinis nominibus* que "Dios es alabado en tanto que Razón" o Verbo, "porque es el dispensador de la sabiduría y de la razón. Y así es manifiesto que el Verbo dicho de Dios conlleva razón de causa; pero la causa se dice por relación al efecto, luego el Verbo comporta referencia a las criaturas.

6. El entendimiento práctico se refiere a aquellas cosas que son hechas por él mismo; pero el Verbo divino es un verbo del entendimiento práctico, porque es

---

54 San Agustín, *De diversis quaestionibus 83,* q. 63 (PL 40, 54).

55 *Salmo,* 61, 12.

56 *Glossa,* (PL 191, 568 C).

57 San Anselmo, *Monologium,* c. 33 (PL 158, 188 C).

58 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §4 (PG 3, 872 C; Dion. 408).

verbo operativo –como dice el Damasceno[59]–; luego el Verbo dice relación a la criatura.

SOLUCIÓN

Siempre que dos cosas se relacionan entre sí de tal modo que una depende de la otra pero no al contrario, en aquélla que depende de la otra la relación es real; pero en aquella de la que la otra depende la relación no es sino de razón. Esto es, en el sentido de que no se puede entender que una cosa dependa de otra sin entender al mismo tiempo la relación inversa en la otra cosa, tal como aparece en la ciencia, que depende del objeto cognoscible, pero no al revés: por lo cual, dado que todas las criaturas dependen de Dios pero no al contrario, hay en las criaturas relaciones reales por las cuales se refieren a Dios, mientras que en Dios están las relaciones opuestas sólo según la razón. Y porque los nombres son signos de las cosas entendidas, ocurre que de Dios se dicen algunos nombres que comportan referencia a la criatura, siendo sin embargo tal referencia solamente de razón, como se ha dicho[60]: de hecho, en Dios, solamente son reales aquellas relaciones mediante las cuales las personas se distinguen entre sí.

Por otra parte, en lo que se refiere a los relativos, encontramos que algunos nombres se imponen para significar las mismas relaciones, como el término "similitud"; otros en cambio para significar alguna cosa a la cual sigue la relación, como el término "ciencia", que viene impuesto para significar una cierta cualidad a la cual sigue una cierta relación. Y esta diversidad la reencontramos en los nombres que se dicen de Dios –sea en los que se dicen desde la eternidad, sea en los que se dicen en el tiempo–. De hecho, el nombre de "Padre", que se dice de Dios desde la eternidad, e igualmente el nombre de "Señor", que se dice de Él en el tiempo, vienen impuestos para significar las relaciones mismas. Pero el nombre de "Creador", que se dice de Dios en el tiempo se impone para significar la acción divina a la que sigue una cierta relación. De modo semejante, el nombre de "Verbo" es impuesto para significar algo absoluto junto a alguna relación: pues el Verbo es lo mismo que la Sabiduría engendrada, como dice San Agustín[61], lo cual no impide que el Verbo se diga personalmente, porque así como el Padre se dice personalmente, así también el Dios que engendra o el Dios engendrado.

Es posible que alguna realidad absoluta pueda tener relación a muchas cosas, y, en consecuencia, el nombre que es impuesto para significar algo absoluto a lo que sigue una cierta relación, puede ser dicho relativamente a más cosas; como

---

59 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* I, c. 7 (PG 94, 805 A; Bt 26).

60 *Supra,* q. 2, a. 9, ad4.

61 San Agustím, *De Trinitate*, VII, c. 2 (PL 42, 936).

la ciencia puede ser dicha, en cuanto ciencia, relativamente a lo escible, pero en cuanto es un accidente o una cierta forma se refiere al que posee la ciencia. Así también el nombre de verbo tiene relación o al diciente o a lo que es dicho mediante el verbo; y en este último caso de un doble modo: o según la convertibilidad del nombre, y así el verbo se dice en relación con lo que es dicho, o en relación con una cosa a la que le conviene la razón (el sentido) de lo dicho. Y porque el Padre se dice principalmente a sí mismo engendrando su Verbo, y consecuentemente profiere las criaturas, por ello el Verbo se relaciona primero y como de suyo [*quasi per se*] al Padre, pero consecuentemente y cuasi-accidentalmente [*quasi per accidens*] se refiere a la criatura: pues es accidental al Verbo que por él sea dicha la criatura.

RESPUESTAS

1. El argumento propuesto vale para aquellas cosas que comportan una referencia actual a la criatura, pero no para aquellas cosas que comportan una referencia habitual: y se llama referencia habitual a aquello que no requiere que la criatura sea simultáneamente en acto, tales son todas las relaciones que siguen a los actos del alma, porque la voluntad y el entendimiento pueden concernir también a lo que no es existente en acto. Ahora bien, el Verbo conlleva la procesión del entendimiento, y por ello la conclusión no se sigue.

2. El Verbo no se dice relativamente a la criatura en sentido real, como si la relación a la criatura fuese real en Dios, sino que se dice según el modo de hablar. Y no queda excluido que se diga en algún caso (gramatical): pues puedo decir que el Verbo es de la criatura, es decir, en relación a la criatura, no por la criatura, que es el sentido negado por San Anselmo. Y si (el Verbo) no se refiriese (a la criatura) según un caso (gramatical), sería suficiente que se refiriese de cualquier modo, por ejemplo, mediante una proposición unida a un caso, como cuando se dice que el Verbo es para [*ad*] la criatura, esto es, para constituirla.

3. El argumento procede de aquellos nombres que implican por sí mismos una relación a la criatura; pero este nombre (verbo) no es de ese tipo, como es manifiesto por lo dicho hasta ahora; y por ello la argumentación no se sigue.

4. El nombre de Verbo, en aquel aspecto que comporta algo absoluto, tiene una relación de causalidad hacia la criatura; pero, si se considera el origen real que implica, resulta (que es) personal, y entonces no tiene relación a la criatura.

5. Por lo anterior es evidente la respuesta a la quinta objeción.

6. El Verbo no es solamente aquello por lo que se hace la disposición, sino que es la misma disposición del Padre respecto a las cosas que han de ser creadas, y por ello de algún modo se refiere a la criatura.

7. El hijo conlleva solamente la relación de algo respecto al principio del cual proviene, pero el Verbo comporta relación al principio por el cual es dicho y a lo que es como su término, a saber, lo que es manifestado por el Verbo; esto es principalmente el Padre, pero consecuentemente la criatura, la cual de ningún modo puede ser principio de una persona divina. Por ello el Hijo no comporta en absoluto referencia alguna a la criatura como el Verbo.

8. El argumento vale para aquellos nombres que son impuestos para significar las relaciones mismas, pues no puede ser que una única relación termine en múltiples cosas, a menos que aquellas cosas se encuentren unidas de algún modo.

9. A lo noveno es preciso responder de modo semejante.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Las razones aducidas para sostener las tesis opuestas llevan a la conclusión de que en cierto modo el Verbo se refiere a la criatura, pero no que implique esa relación de suyo y principalmente, y en este sentido son concedidas.

ARTÍCULO 6

Si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas[62]

Parece que no son más verdaderas en el Verbo.

OBJECIONES

1. Algo es más verdadero donde está por su esencia que donde está sólo por su similitud. Pero en el Verbo no son más que por su similitud, mientras que, en sí mismas, son por su esencia: luego son más verdaderas en sí mismas que en el Verbo.

2. Se ha dicho que las cosas son de un modo más noble en el Verbo por cuanto tienen ahí un ser más noble. Contra este argumento (se puede decir): la cosa material tiene un ser más noble en nuestra alma que en sí misma, como dice San Agustín[63] en *De Trinitate*, y sin embargo es más verdadera en sí misma

---

[62] *Summa Theologiae,* I, q. 18, a. 4, ad3.

[63] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 4 (PL 42, 963).

que en nuestra alma. Luego por la misma razón es más verdadera en sí misma que en el Verbo.

3. Es más verdadero lo que está en acto que lo que está en potencia; pero la cosa en sí misma está en acto, mientras que en el Verbo está sólo en potencia, como la obra en el artífice; luego la cosa es más verdadera en sí misma que en el Verbo.

4. La última perfección de la cosa es su operación; pero las cosas que existen en sí mismas tienen operaciones propias que no tienen en cuanto son en el Verbo; luego las cosas son más verdaderas en sí mismas que en el Verbo.

5. Solamente son comparables entre sí aquellas cosas que tienen un carácter común; pero el ser de la cosa en sí misma no tiene el mismo carácter del ser que tiene en el Verbo. Entonces, por lo menos, no se puede decir que una cosa es más verdaderamente en el Verbo que en sí misma.

EN CONTRA

1. "La criatura es esencia creadora en el Creador", como dice San Anselmo[64]; pero el ser increado es más verdadero que el creado. Luego la cosa tiene el ser con más verdad en el Verbo que en sí misma.

2. Así como Platón[65] sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina; pero según Platón[66] era más verdadero el hombre separado que el hombre material, por lo que denominaba hombre *per se* al hombre separado. Luego también según la posición de la fe las cosas son en el Verbo con más verdad que en sí mismas.

3. Aquello que es más verdadero en cada género es la medida de todo el género; pero las similitudes de las cosas existentes en el Verbo son la medida de la verdad en todas las cosas; porque una cosa se dice verdadera en la medida en que imita a su ejemplar que está en el Verbo. Luego las cosas son más verdaderas en el Verbo que en sí mismas.

SOLUCIÓN

Como afirma Dionisio[67] en el *De divinis nominibus*, las cosas causadas son deficientes en la imitación de sus causas, las cuales les sobrepasan; y en virtud de esta distancia entre la causa y lo causado, se predica con verdad una cosa de lo causado que no se predica de la causa: así es claro que no se dice propiamen-

---

64 San Anselmo, *Monologium*, c. 36 (PL 158, 190 D).

65 Según Pedro Lombardo, *Sententiae,* II, d. 1, c. 1.

66 Según Aristóteles, *Metaphysica,* III, 2, 997 b 8.

67 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* cII, §8 (PG 3, 654 C; Dion. 99).

te que los placeres se deleitan, sino que son para nosotros causa de deleite. Lo cual no ocurre sino porque el modo de las causas es más sublime que el que se predica de los efectos; y esto lo encontramos en todas las causas agentes equívocas: como no puede llamarse caliente al sol aunque por él son calentadas las otras cosas, lo cual es a causa de la supereminencia del mismo sol respecto de las cosas que se dicen cálidas.

Entonces, cuando se investiga si las cosas son con más verdad en sí mismas que en el Verbo, es necesario distinguir; porque la expresión "con más verdad" puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación: si designa la verdad de la cosa, entonces sin duda es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas. En cambio, si designa la verdad de la predicación, ocurre lo contrario: pues "hombre" se predica con más verdad de la cosa que existe en la propia naturaleza que de la que existe en el Verbo; pero esto no es por un defecto del Verbo sino por su supereminencia, como se ha dicho.

Respuestas

1. Si se entiende de la verdad de la predicación, es verdadero en sentido absoluto [*simpliciter*] que una cosa sea más verdaderamente allí donde está por su esencia que donde está por su similitud. Pero si se entiende de la verdad de la cosa, entonces es más verdaderamente allí donde está por la similitud que es la causa de la cosa, pero es con menos verdad allí donde está por una similitud causada por ella.

2. La similitud de la cosa que está en nuestra alma no es causa de la cosa como la similitud de las cosas que está en el Verbo, y por ello no es comparable.

3. Una potencia activa es más perfecta que el acto que es su efecto, y de este modo se dice de las criaturas que son en potencia en el Verbo.

4. Aunque las criaturas en el Verbo no tengan operaciones propias, tienen en cambio operaciones más nobles, en tanto que son causas eficientes de las cosas y de sus operaciones.

5. Aunque el ser de las criaturas en el Verbo y el que poseen en sí mismas no tienen el mismo carácter según la univocidad, tienen en cambio y en cierto modo el mismo carácter según la analogía.

Respuestas a las objeciones en contra

1. El argumento procede de la verdad de la cosa, pero no de la verdad de la predicación.

2. Platón ha sido criticado por haber afirmado que las formas naturales existen según su naturaleza propia fuera de la materia, como si la materia fuese accidental para las especies naturales: y según esto las realidades naturales se

podrían predicar con verdad de las que son sin materia; pero nosotros no lo sostenemos, y por ello no es lo mismo.

3. A la tercera objeción en contra debe decirse lo mismo que a la primera.

ARTÍCULO 7

Si el Verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron[68]

Parece que es sí.

OBJECIONES

1. El verbo comporta algo que procede del entendimiento; pero el entendimiento divino se refiere también a lo que no es, ni será, ni fue, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*[69]; luego el Verbo puede ser también de estas cosas.

2. Según San Agustín[70] en el *De Trinitate*, "el Hijo es el arte del Padre, repleto de las razones de los vivientes". Pero como dice San Agustín[71] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "una razón, aunque nada sea hecho por ella, rectamente es llamada razón". Luego el Verbo es también de aquellas cosas que no son, ni serán, ni han sido hechas.

3. El Verbo no sería perfecto si no contuviese en sí todas las cosas que están en la ciencia del diciente; pero en la ciencia del Padre diciente están todas aquellas cosas que nunca serán y nunca han sido hechas; luego también éstas estarán en el Verbo.

EN CONTRA

1. Dice San Anselmo[72] en el *Monologium*: "No puede haber ningún verbo de aquello que no es, ni fue, ni será".

---

68 *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 3, ad5.

69 *Supra*, q. 2, a. 8.

70 San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 10 (PL 42, 931).

71 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 63 (PL 40, 54).

72 San Anselmo, *Monologium*, c. 32 (PL 158, 186 A).

2. Pertenece a la potencia del diciente que cualquier cosa que diga, sea hecha. Pero Dios es poderosísimo, luego su Verbo no es de aquello que nunca será hecho.

SOLUCIÓN

Algo puede estar en el Verbo de dos maneras: de un modo como lo que el Verbo conoce o puede ser conocido en el Verbo, y así en el Verbo se encuentra incluso lo que no es, ni será, ni fue hecho; porque el Verbo conoce esto como lo conoce también el Padre y esto puede ser conocido en el Verbo, como también en el Padre. De otro modo, se dice que una cosa está en el Verbo como lo que es dicho por el Verbo. Pero todo lo que es dicho por un verbo se ordena de algún modo a su ejecución, porque por el verbo instigamos a algunos a actuar y ordenamos a otros a ejecutar aquello que concebimos en la mente; por lo que también el decir de Dios es su disponer, como es manifiesto por la *Glossa* sobre el *Salmo*[73]: "Dios ha hablado una sola vez" etc.; por lo cual, así como Dios no dispone sino lo que es, o será, o fue, así tampoco dice sino esto. Por ello el Verbo es de estas cosas en cuanto dichas por Él; mientras que la ciencia, el arte y la idea o razón no implican ser ordenadas a una realización cualquiera, y por ello no es lo mismo para ellas que para el Verbo.

RESPUESTAS

Por todo lo anterior queda manifiesta la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 8

Si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo[74]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El Verbo es causa de las cosas en cuanto están en Él mismo; pero si las cosas en el Verbo son vida, el Verbo causa las cosas según el modo de la vida. Pero por el hecho de que causa las cosas según el modo de la bondad, se sigue

---

[73] *Glossa* de Pedro Lombardo *Super Psalmos,* 61, 12 (PL 191, 568C).

[74] *Contra Gentes,* IV, c. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 4; *In Iohannes*, c. 1, lect. 1.

que todas las cosas son buenas. Entonces, por el hecho de que las causa según el modo de la vida, se ha de seguir que todas las cosas son vivas, lo cual es falso. En consecuencia, es también falsa la (proposición) inicial.

2. Las cosas están en el Verbo como la obra junto al artífice; pero las obras en el artífice no son vida: no son de hecho ni la vida del artífice, el cual vivía antes de que las obras estuviesen en él, ni tampoco la (vida) de las obras, que están privadas de vida. Luego tampoco las criaturas son vida en el Verbo.

3. El poder de producir la vida es más apropiado –según la Escritura– al Espíritu Santo que al Verbo, como es manifiesto en *Juan* (6, 64): "El Espíritu es quien vivifica", y en muchos otros lugares; pero el verbo no se dice del Espíritu Santo, sino sólo del Hijo, como es evidente por lo dicho[75]. Luego no se dice convenientemente que la cosa sea vida en el Verbo.

4. La luz intelectual no es principio de vida; pero las cosas en el Verbo son luz. Luego parece que en Él no son vida.

EN CONTRA

1. Se dice en *Juan* (1, 3): "Lo que ha sido hecho era vida en Él".

2. Según el Filósofo[76] en la *Physica*, el movimiento del cielo es denominado "una cierta vida para todas las cosas existentes en la naturaleza". Pero el Verbo influye sobre las criaturas más que el movimiento del cielo sobre la naturaleza; luego las cosas, en tanto que están en el Verbo, deben ser llamadas vida.

SOLUCIÓN

En cuanto son en el Verbo, se pueden considerar de dos maneras: de un modo en comparación al Verbo; de otro modo, en comparación a las cosas existentes en la propia naturaleza. En ambos casos, la similitud de la criatura en el Verbo es vida.

Decimos de hecho propiamente que vive lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento o de operación. Según esto, se dice en primer lugar que viven los seres en los que se advierte que tienen en sí mismos algo por lo que se mueven según cualquier movimiento. A partir de aquí, el nombre de vida se extiende a todos los seres que tienen en sí mismos el principio de las propias operaciones; por ello se dice también de algunos seres que viven porque conocen, o sienten, o quieren, y no solamente porque se muevan localmente o creciendo. De ahí que el ser que la cosa tiene en cuanto se mueve a sí misma hacia una cierta operación, sea llamado propiamente vida de la cosa, porque "vivir es

---

[75] *Supra*, a. 3.

[76] Aristóteles, *Physica*, VIII, 1, 250 b 14.

el ser del viviente", como se dice en el *De anima*[77]. Pero en nosotros ninguna operación hacia la que nos movemos es nuestro ser, por lo que nuestro entender no es, propiamente hablando, nuestra vida, sino en el sentido en el que el vivir es tomado como aquella acción que es signo de la vida; y de modo semejante, tampoco la similitud entendida es en nosotros nuestra vida. Pero el entender del Verbo es su ser, y de modo semejante su similitud, y por ello la similitud de la criatura en el Verbo es su vida. Igualmente también, la similitud de la criatura es en cierto modo la criatura misma, en el sentido en el que se dice que "el alma es en cierto modo todas las cosas". Entonces, por el hecho de que la similitud de la criatura en el Verbo es productiva y motiva de la criatura existente en la propia naturaleza, ocurre en cierto modo que la criatura se mueve a sí misma y se lleva al ser, esto es, en cuanto es llevada al ser y movida por su similitud existente en el Verbo. Y así la similitud de la criatura en el Verbo es de algún modo la vida de la criatura.

RESPUESTAS

1. Luego a lo primero debe decirse que el hecho de que la criatura existente en el Verbo sea llamada vida, no pertenece a la naturaleza propia de la criatura, sino al modo en que está en el Verbo; por lo cual, como este modo es diferente al que tiene en sí misma, no se sigue que viva en sí misma, aunque en el Verbo sea vida, así como no es inmaterial en sí misma, aunque sea inmaterial en el Verbo. En cambio, la bondad, la entidad y las cosas de este género, pertenecen a la naturaleza propia de la criatura, y por ello, igual que son buenas en cuanto están en el Verbo, también lo son en cuanto están en su naturaleza propia.

2. Las similitudes de las cosas en el artífice no pueden propiamente llamarse vida porque no son el mismo ser del artífice viviente ni tampoco su misma operación, como acontece en Dios. Y sin embargo dice San Agustín[78] que el cofre vive en la mente del artífice: pero esto es porque en la mente del artífice tiene un ser inteligible, que pertenece al género de la vida.

3. La vida es atribuida al Espíritu Santo en cuanto Dios es llamado vida de las cosas, en tanto que está Él mismo en todas las cosas, poniéndolas en movimiento de tal modo que todas las cosas parecen movidas en cierto modo por un principio intrínseco. Pero la vida es apropiada al Verbo en cuanto las cosas son en Dios, como es evidente por lo dicho.

---

77 Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b 13.

78 San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus,* I, n. 17 (PL 35, 1387).

4. Así como las similitudes de las cosas en el Verbo son para estas cosas causa de su existir, así son para las cosas causas del conocer, esto es, en cuanto son impresas en las mentes intelectuales para que de este modo éstas puedan conocer las cosas; y por ello son llamadas vida en cuanto son principios del existir del mismo modo que son llamadas luz, en cuanto son principios del conocer.

CUESTIÓN 5*
LA PROVIDENCIA

Primero, se pregunta a cuál de los atributos divinos se reduce la providencia.

Segundo, si el mundo es gobernado por la providencia.

Tercero, si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles.

Cuarto, si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores estan sometidos a la providencia divina.

Quinto, si los actos humanos estan gobernados por la providencia.

Sexto, si los animales y sus actos estan sometidos a las providencia divina.

Séptimo, si los pecadores son gobernados por la providencia divina.

Octavo, si toda criatura corporal esta gobernada por la providencia divina mediante la criatura angelica.

Noveno, si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes.

Décimo, si los actos humanos estan gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes.

---

* Traducción de Ángel Luis González.

ARTÍCULO 1

A cuál de los atributos divinos se reduce la providencia[1]

Parece que la providencia divina se reduce únicamente a la ciencia.

OBJECIONES

1. Como señala Boecio[2] en *De philosophiae consolatione*, "es ciertamente manifiesto que la providencia es la forma simple e inmóvil de las cosas que han de ser hechas"; ahora bien, la forma de las cosas que han de producirse en Dios es la idea, la cual pertenece a la ciencia; por tanto, también la providencia pertenece al conocimiento.

2. Pero podría responderse que la providencia pertenece también a la voluntad en cuanto es causa de las cosas. Pero por el contrario, en nosotros la ciencia práctica es la causa de las cosas sabidas; ahora bien, la ciencia práctica está sólo en el conocimiento; por tanto, también lo está la providencia.

3. Boecio[3] afirma en el libro citado antes: "El modo de las cosas que han de ser producidas, cuando se lo considera en la misma pureza de la inteligencia divina, se denomina providencia"; pero la pureza de la inteligencia parece pertenecer al conocimiento especulativo; por consiguiente, la providencia pertenece al conocimiento especulativo.

4. Boecio[4] afirma en *De philosophiae consolatione,* que "se llama providencia por el hecho de que, constituida muy alejadamente de las cosas ínfimas, ve todas las cosas como desde una excelsa cima"; ahora bien, ver es propio del conocimiento y especialmente del especulativo; por consiguiente, la providencia parece pertenecer de manera especial al conocimiento especulativo.

5. Como afirma Boecio[5] en *De philosophiae consolatione*, "lo mismo que el razonamiento pertenece al entendimiento, igualmente el hado pertenece a la providencia"; pero tanto el entendimiento como el razonamiento pertenecen de modo común al conocimiento especulativo y al práctico; por tanto también la providencia.

---

1 *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 22, a. 1.

2 Boecio, *De philosophiae consolatione,* IV, prosa 6 (PL 63, 814A).

3 Boecio, *De philosophiae consolatione,* IV, prosa 6 (PL 63, 814A).

4 Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 6 (PL 63, 860B).

5 Boecio, *De philosophiae consolatione,* IV, prosa 6 (PL 63, 817A).

6. San Agustín[6] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* afirma: "Una ley inmutable dirige con admirable gobierno todas las cosas mutables"; pero gobernar y dirigir pertenece a la providencia; luego una ley inmutable es la providencia misma; ahora bien, la ley pertenece al conocimiento; en consecuencia, también la providencia.

7. La ley natural en nosotros es causada por la divina providencia; pero la causa para producir su efecto actúa por vía de semejanza, por lo que también afirmamos que la bondad de Dios es la causa de la bondad en las cosas, y la esencia del ser, y la vida del vivir; por tanto, la providencia divina es una ley, y así se concluye lo mismo que antes.

8. Boecio[7] afirma en *De philosophiae consolatione*, que "la providencia es la misma razón divina constituida en el Sumo Soberano de todas las cosas"; ahora bien, la noción de una cosa es en Dios una idea, como afirma San Agustín[8] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*; por consiguiente, la providencia es una idea; pero la idea pertenece al conocimiento; luego también la providencia.

9. La ciencia práctica se ordena o a producir las cosas en el ser o a ordenar las cosas ya producidas; pero producir las cosas no es propio de la providencia ya que la providencia presupone las cosas proveídas, e igualmente tampoco ordenar las cosas producidas ya que esto pertenece a la disposición; luego la providencia no pertenece al conocimiento práctico sino solamente al especulativo.

EN CONTRA

1. Parece que pertenezca a la voluntad ya que, como afirma el Damasceno[9] en el segundo libro, "la providencia es la voluntad de Dios, por la cual todas las cosas que existen reciben una dirección adecuada".

2. A aquéllos que saben lo que se debe hacer y sin embargo no lo hacen, no los llamamos providentes: por tanto, la providencia se refiere más a la voluntad que al conocimiento.

3. Como señala Boecio[10] en *De philosophiae consolatione*, Dios gobierna el mundo con su bondad; ahora bien, la bondad pertenece a la voluntad; por consiguiente también la providencia, cuyo cometido es gobernar.

---

6 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 27 (PL 40, 18).

7 Boecio, *De philosophiae consolatione,* IV, prosa 6 (PL 63, 814B).

8 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 46 (PL 40, 30).

9 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

10 Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817B y 820B).

4. Disponer no es propio de la ciencia sino de la voluntad; ahora bien, según Boecio[11] en *De philosophiae consolatione*, la providencia es la razón por medio de la cual Dios dispone todas las cosas; por tanto, la providencia pertenece a la voluntad, no al conocimiento.

5. Lo proveído en cuanto proveído no es sabio –o sabido– sino que es bueno: por tanto, tampoco el providente en cuanto providente es sabio, sino bueno, y de ese modo la providencia no pertenece a la sabiduría sino a la bondad o a la voluntad.

6. Parece que la providencia pertenezca a la potencia, ya que Boecio[12] afirma en *De philosophiae consolatione*: "la providencia ha proporcionado a las cosas que ha creado una suprema causa de conservación, de tal modo que, en la medida que pueden, desean por naturaleza permanecer"; por tanto, la providencia es principio de la creación; ahora bien, la creación se atribuye a la potencia; luego la providencia pertenece a la potencia.

7. El gobierno es un efecto de la providencia, como se afirma en *Sabiduría* (14, 3): "Tú, Padre, gobiernas todas las cosas, con la providencia"; pero, como afirma Hugo[13] en *De sacramentis*, la voluntad impera, la ciencia dirige, la potencia ejecuta, y de esa manera la potencia es más cercana al gobierno que la ciencia o la voluntad; por consiguiente, la providencia pertenece más a la potencia que a la ciencia o a la voluntad.

SOLUCIÓN

Todas las cosas que podemos entender de Dios, a causa de la debilidad de nuestro entendimiento, no podemos entenderlas más que por medio de las cosas que nos son cercanas; y por ello para saber cómo se afirma la providencia en Dios, hay que ver cómo es la providencia en nosotros. Hay que saber que Cicerón[14], en el segundo libro de la antigua retórica, establecía la providencia como parte de la prudencia, y es una parte de la prudencia por así decirlo completiva, ya que las otras dos partes, a saber, la memoria y la inteligencia, no son más que una cierta preparación para el acto de la prudencia. Por su parte, la prudencia, según el Filósofo[15] en la *Ethica*, "es la recta razón de lo agible"; y lo agible difiere de lo factible ya que factibles se llaman aquellas cosas que proceden de un agente hacia una materia exterior, como un sillón o una casa, y la recta razón de tales cosas es el arte; en cambio, se denominan agibles las acciones que no salen

---

[11] Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 814B).

[12] Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, prosa 11 (PL 63, 774B).

[13] Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars II, c. 6 y c. 22 (PL 176, 208B y 216C).

[14] Cicerón, *De inventione rhetoricae,* II, c. 53, n. 160.

[15] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 5, 1140 b 4 y 20.

fuera del agente, sino que son actos que lo perfeccionan, como vivir castamente, tener paciencia y otros similares, y la recta razón de estas acciones es la prudencia. Ahora bien, en las acciones agibles hay que considerar dos cosas, a saber, el fin y lo que conduce al fin. Por tanto, la prudencia dirige especialmente en aquellas cosas que conducen al fin; por eso se llama prudente a alguien que es un buen consejero, como se afirma en la *Ethica*[16]; el consejo "en efecto, no mira al fin, sino a las cosas que conducen al fin", como se sostiene en la *Ethica*[17].

Ahora bien, el fin de lo agible preexiste en nosotros de una doble manera: en primer lugar, por medio del conocimiento natural sobre el fin del hombre, tal conocimiento natural pertenece al entendimiento, según afirma el Filósofo[18] en la *Ethica*, que se refiere tanto a los principios prácticos como a los especulativos; y los principios prácticos son los fines, como se sostiene en el mismo libro[19]; en segundo lugar, el fin preexiste en nosotros por lo que se refiere al afecto, y de esa manera los fines de las cosas agibles están en nosotros por medio de las virtudes morales, a través de las cuales el hombre posee la disposición a vivir de modo justo, o fuerte, o templado, lo cual es como el fin próximo de las acciones agibles. De modo semejante, nos perfeccionamos respecto a aquellas cosas que conducen al fin, tanto en el conocimiento mediante el consejo como en el apetito mediante la elección, y en ambas cosas somos dirigidos por la prudencia. Es claro, por tanto, que es propio de la prudencia disponer algunas cosas ordenadamente al fin. Y puesto que esta disposición al fin de las cosas que conducen al fin mediante la prudencia sucede a través de un tipo de razonamiento cuyos principios son fines –de ellos, en efecto, procede toda la razón del orden predicho en las cosas operables, como se ve de modo claro en los objetos artificiales–, por eso para que alguno sea prudente se requiere que esté adecuadamente dispuesto respecto a esos mismos fines: no puede, en efecto, existir una razón recta más que si se observan los principios de la razón; y por consiguiente para la prudencia se requiere tanto el conocimiento de los fines como las virtudes morales, con los que el afecto es puesto correctamente en el fin, y por ello sucede que todo hombre prudente es virtuoso, como se afirma en la *Ethica*[20]. En todas las fuerzas y los actos ordenados del alma es común que la virtud del primero se conserve en los siguientes, y por eso en la prudencia de alguna manera está incluido tanto la voluntad, que se refiere al fin, como el conocimiento del fin.

---

16 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 5, 1140 a 26; 7, 1141 b 9.

17 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* III, 5, 1112 b 11.

18 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 12, 1143 a 35.

19 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 4, 1140 b 16.

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 32.

De todo lo dicho, pues, es patente de qué modo la providencia divina se relaciona con las demás cosas que se afirman de Dios. La ciencia, en efecto, se relaciona comúnmente con el conocimiento del fin y con las cosas que conducen al fin: mediante la ciencia, en efecto, Dios se conoce a sí mismo y a las criaturas; la providencia, en cambio, se refiere solamente al conocimiento de aquello que conduce al fin, en cuanto ordenado al fin, y por eso la providencia en Dios incluye tanto la ciencia como la voluntad; pero sin embargo permanece esencialmente en el conocimiento, no ciertamente en el especulativo sino en el práctico. La potencia ejecutiva, por su parte, pertenece también a la providencia, por lo que el acto de la potencia presupone el acto de la providencia como director, y de ahí que en la providencia no se incluya la potencia, como sí en cambio la voluntad.

RESPUESTAS

1. En la realidad creada se pueden considerar dos cosas, a saber, su especie misma de modo absoluto y su orden al fin, y la forma de ambas preexistió en Dios: la forma ejemplar de la cosa, según su especie de modo absoluto, es la idea, mientras que la forma de la cosa en cuanto está ordenada al fin es la providencia; el orden mismo, pues, ínsito en las cosas por la providencia divina es denominado hado por Boecio[21]; lo mismo que la idea se refiere a la especie de la cosa, del mismo modo la providencia se refiere al hado. Sin embargo, aunque la idea pueda pertenecer en algún sentido al conocimiento especulativo, la providencia pertenece solamente al conocimiento práctico, por el hecho de que lleva consigo el orden al fin, y de ese modo también a la acción mediante la cual se alcanza el fin.

2. La providencia pertenece más a la voluntad que a la ciencia práctica considerada en sentido absoluto; la ciencia práctica considerada en sentido absoluto, en efecto, se refiere comúnmente al conocimiento del fin y de aquello que se refiere al fin, por lo que no presupone la voluntad del fin hasta el punto de incluir de alguna manera la voluntad en la ciencia, como se ha señalado respecto de la providencia.

3. La pureza de la inteligencia no indica la exclusión de la voluntad, sino que excluye por la providencia la mutabilidad y la variación.

4. Con esas palabras Boecio no establece la noción completa de la providencia, sino que solamente asigna la razón del nombre, por lo que aunque el ver pueda pertenecer al conocimiento especulativo, no se sigue de ahí que pertenezca también la providencia. Además, según el texto, Boecio considera la providencia como "un ver de lejos", puesto que el mismo Dios "ve todas las cosas

---

[21] Boecio, *De philosophiae consolatione*, VI, prosa 6 (PL 63, 815A y 816A).

como desde una excelsa cima"; según esto, Él está en la cima más alta puesto que causa y ordena todas las cosas; y de esa manera también en las palabras de Boecio puede notarse algo que se refiere al conocimiento práctico.

5. Esa comparación de Boecio debe tomarse según la analogía de proporción de lo simple a lo compuesto y de lo quieto a lo móvil; lo mismo que, en efecto, el entendimiento es simple y sin discurso y en cambio la razón pasa a diversas cosas discurriendo, igualmente la providencia es simple e inmóvil, mientras que el hado es múltiple y variable; de ahí que la argumentación no sea concluyente.

6. En Dios, hablando con propiedad, la providencia no designa la ley eterna, sino algo que es subsiguiente a la ley eterna; la ley eterna, en efecto, debe ser considerada en Dios lo mismo que se toman en nosotros los principios, conocidos de modo natural, de las cosas operables, a partir de los cuales procedemos al consejo y a la elección, que es lo propio de la prudencia y de la providencia; por eso, la ley de nuestro entendimiento se relaciona con la prudencia como un principio indemostrable se relaciona con la demostración; de modo semejante, también en Dios la ley eterna no es la misma providencia, sino como un principio de la providencia, por lo que de modo adecuado a la ley eterna se atribuye el acto de la providencia, lo mismo que todo efecto de una demostración se atribuye a los principios indemostrables.

7. En los atributos divinos encontramos una doble razón de causalidad: una por vía de ejemplaridad, como cuando afirmamos que del primer viviente proceden todos los seres vivos, y esta razón de causalidad es común a todos los atributos; la otra razón consiste en el orden al objeto del atributo, como cuando decimos que la potencia es la causa de los posibles, y la ciencia de las cosas escibles, y según este modo de causalidad no es preciso que lo causado tenga semejanza con la causa: en efecto, no es necesario que todo lo hecho por la ciencia sea ciencia, sino que sea objeto de ciencia. Este es el modo en que la providencia divina se establece como causa de todo, por lo que aunque de la providencia proceda la ley natural de nuestro entendimiento, no se sigue de ahí que la divina providencia sea la ley eterna.

8. "Esa razón constituida en el sumo soberano" no se denomina providencia a no ser que se añada el orden al fin, al que se presupone una voluntad del fin, por lo que aunque la providencia pertenezca esencialmente al conocimiento, sin embargo de alguna manera incluye la voluntad.

9. En las cosas puede considerare un orden doble: uno en cuanto provienen del principio, y otro en cuanto se ordenan al fin. La disposición, por tanto, pertenece a ese orden según el cual las cosas proceden del principio: se dice, en efecto, que algunas cosas están dispuestas en cuanto están colocadas por Dios en distintos grados, lo mismo que el artesano coloca de diversas maneras las partes de su obra, y de ahí que parezca que la disposición pertenece al arte. Ahora bien, la providencia lleva consigo el orden conducente al fin, y de ese modo

la providencia difiere del arte divino y de la disposición, puesto que el arte divino se refiere a la producción de las cosas, y la disposición al ordenamiento de las cosas producidas, y en cambio la providencia dice orden al fin. Ahora bien, puesto que del fin del artefacto se puede colegir todo lo que está en él, el orden al fin es más cercano al fin que el orden de las partes entre sí, y en algún sentido es su causa; por eso la providencia de alguna manera es causa de la disposición, y de ahí que el acto de la disposición con frecuencia se atribuye a la providencia. Por consiguiente, aunque la providencia no sea ni el arte, que se refiere a la producción de las cosas, ni la disposición, que se refiere al orden de las cosas entre sí, sin embargo no puede concluirse que no pertenezca al conocimiento práctico.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Hay que decir que el Damasceno afirma que la providencia es la voluntad, puesto que incluye y presupone la voluntad, como se ha dicho.

2. Según el Filósofo[22] en la *Ethica*, nadie puede ser prudente si no posee las virtudes morales, por medio de las cuales está rectamente dispuesto respecto a los fines, lo mismo que nadie puede realizar adecuadamente una demostración si no utiliza bien los principios de la demostración; y por esa razón tampoco nadie puede llamarse providente a menos que posea una recta voluntad, pero eso no quiere decir que la providencia esté en la voluntad.

3. Se dice que Dios gobierna por medio de la bondad no porque la bondad sea la providencia misma, sino porque es el principio de la providencia, ya que es la razón del fin, y también porque la bondad se refiere a Él, lo mismo que las virtudes morales a nosotros.

4. El disponer, aunque presuponga la voluntad, sin embargo no es un acto de la voluntad, ya que ordenar, que es algo que está en la disposición, es propio del sabio, como afirma el Filósofo[23]; y por tanto la disposición y la providencia pertenecen esencialmente al conocimiento.

5. La providencia se compara a lo proveído lo mismo que la ciencia a lo sabido y no como la ciencia al que sabe, por lo que no es preciso que lo proveído en cuanto proveído sea sabio, sino que sea sabido.

6-7. Concedemos las otras dos objeciones.

---

22 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 13, 1144 b 32.

23 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 a 17.

ARTÍCULO 2
Si el mundo es gobernado por la providencia[24]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ningún agente que obra por necesidad de naturaleza obra por providencia; ahora bien, Dios actúa en las cosas creadas por necesidad de naturaleza porque, como dice Dionisio[25] en el *De divinis nominibus*, la bondad divina se comunica a las criaturas "lo mismo que nuestro sol, sin elección y conocimiento previos, difunde sus rayos" en los cuerpos; por tanto, el mundo no es regido por Dios por medio de la providencia.

2. El principio multiforme sigue al principio uniforme; pero la voluntad es principio multiforme ya que se refiere a objetos opuestos, y por consiguiente también la providencia, que presupone la voluntad; la naturaleza, en cambio, es un principio uniforme ya que está determinada a un solo efecto; en consecuencia, la naturaleza precede a la providencia: por tanto, las cosas naturales no son gobernadas por la providencia.

3. Pero se podría replicar que el principio uniforme precede al multiforme en el mismo orden de cosas y no en distintos órdenes. Pero, por el contrario, cuanto un principio posee mayor capacidad de causar, tanto más es superior; ahora bien, cuanto más uniforme es un principio, mayor capacidad posee de causar porque, como se afirma en el *De causis*[26] "toda potencia unida es más infinita que una multiplicada"; por consiguiente, ya se tome en el mismo o en diversos sentidos, el principio uniforme tiene precedencia sobre el multiforme.

4. Según Boecio[27] en su *Arithmetica*, cualquier clase de desigualdad se reduce a la igualdad y toda multitud a la unidad; por tanto, también toda acción de la voluntad, que posee multiplicidad, debe reducirse a una acción de la naturaleza, que es simple e igual; y de ese modo es preciso que el primer agente actúe por su esencia y naturaleza y no por providencia, y así se concluye lo mismo que antes.

---

24 *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 64; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 123; *De substantiis separatis*, c. 13-c. 15.

25 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, §1 (PG 3, 693B; Dion. 146).

26 *De causis*, prop. 17 (16).

27 Boecio, *Arithmetica*, II, c. 1 (PL 63, 1113).

5. Lo que de suyo está determinado a un solo efecto no necesita de alguien que lo gobierne, porque el gobierno sirve para que algo no se disuelva en el contrario; ahora bien, las cosas naturales están determinadas por su propia naturaleza a un solo efecto; en consecuencia, no tienen necesidad de una providencia que las gobierne.

6. Pero podría replicarse que necesitan del gobierno de la providencia para ser conservadas en el ser. Pero, por el contrario, aquello en lo que no hay potencia para la corrupción no necesita de algo exterior que lo conserve; ahora bien, existen algunas cosas en las cuales no hay potencia para la corrupción, ya que tampoco poseen potencia para la generación, como es patente en los cuerpos celestes y las sustancias espirituales, que son las principales partes del mundo; por tanto, tales realidades no necesitan de una providencia que las conserve en el ser.

7. Existen algunas cosas en la realidad que ni siquiera Dios puede cambiar, como el principio según el cual "no es posible afirmar y negar algo de la misma cosa" y "lo que existió no pudo no haber existido", como afirma San Agustín[28] en *Contra Faustum*; en consecuencia, al menos esas realidades no necesitan de una providencia que las gobierne y las conserve.

8. Como afirma el Damasceno[29], "no es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro el providente". Pero las cosas corpóreas no son hechas por Dios ya que Dios es espíritu; en efecto, no parece que un espíritu pueda producir un cuerpo, lo mismo que tampoco un cuerpo puede producir un espíritu; por tanto, tales realidades corpóreas no son gobernadas por la providencia divina.

9. El gobierno de las cosas concierne también a la misma distinción entre ellas; pero la distinción de las cosas no parece proceder de Dios ya que él mismo se relaciona de modo uniforme con todas ellas, como se dice en *De causis*[30]; en consecuencia, las cosas no están gobernadas por la providencia divina.

10. Las cosas que están ordenadas en sí mismas no es preciso que sean ordenadas por otro; pero las cosas naturales son de esa clase porque, como se afirma en el *De anima*[31], "la naturaleza de todas las cosas estables es el término y la razón de la magnitud y del aumento"; por tanto, las cosas naturales no están ordenadas por la divina providencia.

11. Si las cosas fuesen gobernadas por la divina providencia, a partir del orden de las cosas podríamos escrutar la providencia divina; pero, como dice el

---

[28] San Agustín, *Contra Faustum Manichaeum,* XXVI, c. 5 (PL 42, 481).

[29] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

[30] *De causis,* prop. 20 (19); 24 (23).

[31] Aristóteles, *De anima*, II, 4, 416 a 16.

Damasceno[32], "es preciso admirar todo, alabar todo, aceptar sin escrutarlo todas las cosas que se refieren a la providencia"; por tanto, el mundo no es regido por una providencia.

EN CONTRA

1. Afirma Boecio[33]: "Oh, Tú, que con eterna razón gobiernas el mundo".

2. Todo lo que tiene un cierto orden es preciso que sea regido por alguna providencia; pero las cosas naturales tienen un cierto orden en sus movimientos; luego son regidos por una providencia.

3. Las cosas que son diversas no son conservadas en alguna conexión más que por medio de una providencia que gobierna, por lo que incluso algunos filósofos se vieron obligados a establecer que el alma era armonía, a causa de la conservación de los contrarios en el cuerpo animal; ahora bien, vemos que en el mundo permanecen unidas realidades contrarias y diversas entre sí; en consecuencia, el mundo es regido por una providencia.

4. Como dice Boecio[34] en *De philosophiae consolatione* "el hado distribuye las cosas singulares en movimiento según lugares, formas y tiempos, y este despliegue del orden temporal reunido bajo la mirada de la mente divina es la providencia"; por tanto, como nosotros vemos que las cosas son distintas a tenor de las formas, tiempos y lugares, es necesario establecer un hado y por tanto también una providencia.

5. Todo lo que de suyo no puede conservarse en el ser necesita de alguien que lo gobierne para ser conservado; ahora bien, las cosas creadas no pueden ser conservadas de suyo en el ser, porque lo que ha sido hecho de la nada, tiende de suyo a la nada, como afirma el Damasceno[35]; en consecuencia, es preciso que exista una providencia que gobierne las cosas.

SOLUCIÓN

La providencia considera el orden al fin, y por tanto quienes niegan la causa final es preciso que consecuentemente nieguen la providencia, como afirma el Comentador[36] en la *Physica*. En los tiempos antiguos doble ha sido la posición de los que han negado la causa final; algunos antiquísimos filósofos admitieron solamente la causa material, por lo que al no admitir una causa agente tampoco

---

32 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964C; Bt 156).

33 Boecio, *De philosophiae consolatione,* III, metr9 (PL 63, 758).

34 Boecio, *De philosophiae consolatione,* IV, prosa 6 (PL 63, 815A).

35 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt 152).

36 Averroes, *In Physicam*, II, com. 75 (IV, 75M).

podían admitir un fin, el cual no es causa más que en cuanto mueve al agente; otros filósofos posteriores, en cambio, establecieron la causa agente, sin afirmar nada sobre la causa final. Según ambas posturas, todas las cosas procedían por necesidad de las causas precedentes, ya sea de la materia o del agente.

Pero esta doctrina ha sido refutada por los filósofos de la siguiente manera. La causa material y la eficiente, en cuanto tales, son para el efecto causa del ser. No son suficientes, sin embargo, para causar en el efecto la bondad que le es adecuada para poder permanecer en sí mismo y para ayudar a otros; por ejemplo el calor, por su naturaleza y por cuanto es de suyo, tiende a disolverse; ahora bien, la disolución no es conveniente ni buena más que según un cierto término y modo; por eso, a no ser que establezcamos otra causa más allá del calor y otros agentes semejantes en la naturaleza, no podremos asignar una causa por la que las cosas se produzcan bien y adecuadamente. Todo lo que no tiene una causa determinada sucede por casualidad, y por tanto según la postura señalada sería preciso que todas las armonías y utilidades que se encuentran en las cosas fuesen casuales; esto fue lo que sostuvo Empédocles[37] al afirmar que las partes de los animales se unían casualmente por afinidad de modo tal que el animal pudiese sobrevivir, y que esto sucede con frecuencia. Pero esto no puede ser; en efecto, las cosas que suceden por casualidad advienen en una proporción pequeña; comprobamos ciertamente que las armonías y utilidades acaecen en las obras de la naturaleza siempre o en la mayor parte de los casos, y por tanto no puede ser que sucedan por casualidad; por eso es preciso afirmar que proceden de una intención del fin.

Ahora bien, lo que carece de entendimiento o de conocimiento no puede tender directamente al fin a no ser que el fin le sea constituido previamente y sea dirigido a él por algún tipo de conocimiento; de ahí que como las cosas naturales carecen de conocimiento sea preciso que preexista un entendimiento que ordene las cosas naturales al fin, al modo como un arquero proporciona a la flecha un cierto movimiento para que tienda al fin determinado; por ello, lo mismo que el disparo de la flecha no se considera tanto una acción de la flecha cuanto del arquero, igualmente toda obra de la naturaleza es considerada por los filósofos como obra de una inteligencia. Y de este modo es preciso que el mundo sea gobernado por medio de la providencia de ese entendimiento que estableció el ya indicado orden de la naturaleza. Esta providencia por la que Dios gobierna el mundo se asemeja a la providencia económica, con la que alguien gobierna su familia, o a la providencia política con la que alguien gobierna la ciudad o el reino; por medio de ella alguien ordena los actos de los demás al fin: ciertamente no puede existir en Dios providencia respecto de sí mismo, ya que todo lo que hay en Él es fin y no conducente al fin.

---

[37] Aristóteles, *Physica*, II, 8, 198 b 16; *De partibus animalium*, I, 1, 640 a 19.

RESPUESTAS

1. La semejanza propuesta por Dionisio debe entenderse en el sentido de que lo mismo que el sol, por cuanto es en sí mismo, no excluye ningún cuerpo de la comunicación de su luz, igualmente tampoco la bondad divina excluye a ninguna criatura de su participación; no puede entenderse, en cambio, en el sentido de que actúe sin conocimiento y elección.

2. Un principio se dice multiforme de dos maneras; la primera en cuanto a la esencia misma del principio, a saber, en cuanto es compuesto, y en este caso el principio multiforme es preciso que sea posterior al que es uniforme; la segunda manera por lo que se refiere al efecto, de modo que pueda llamarse multiforme al principio que se extiende a muchos efectos, y en este caso el principio multiforme es previo al que es uniforme, ya que cuanto más simple es un principio tanto más se extiende a múltiples cosas. Y en este sentido la voluntad es considerada un principio multiforme, y la naturaleza en cambio un principio uniforme.

3. Esa argumentación se desarrolla a partir de la uniformidad del principio según su esencia.

4. Dios es causa de las cosas por su esencia, y de ese modo toda la pluralidad de las cosas se reduce a un principio simple. Ahora bien, la esencia de Dios no es causa de las cosas más que en cuanto es sabida, y consiguientemente en cuanto quiere ser comunicada a las criaturas por vía de semejanza; por tanto, las cosas proceden de la esencia divina a través de un orden de ciencia y de voluntad, y así por medio de una providencia.

5. Esa determinación por la que la realidad natural se determina a un solo efecto no está en ella de suyo sino por algún otro, y en consecuencia la misma determinación al efecto demuestra una providencia conveniente, como se ha señalado.

6. La corrupción y la generación pueden considerarse de una doble manera; la primera, según la cual la generación y la corrupción son del ente contrario y en el ente contrario, y en este sentido la potencia para la generación y la corrupción está inserta en una cosa en cuanto que su materia está en potencia a formas contrarias, y en este modo los cuerpos celestes y las sustancias espirituales no tienen potencia ni para la generación ni para la corrupción; en una segunda manera, la generación y la corrupción se denominan comúnmente por cualquier tránsito de las cosas al ser y por cualquier paso al no ser, de tal modo que incluso la creación, por medio de la cual una cosa pasa de la nada al ser, puede llamarse generación, y la misma aniquilación de una cosa puede denominarse corrupción. Se dice, en efecto, que algo tiene potencia para la generación en este sentido por el hecho de que en el agente hay potencia para su producción; e igualmente se dice que algo tiene potencia para la corrupción porque en el agen-

te existe una potencia para reducirlo al no ser. Y según esto toda criatura posee potencia para la corrupción. En efecto, todas las cosas que Dios puede producir en el ser también puede reducirlas al no ser, puesto que para que las criaturas susbsistan es preciso que siempre en ellas Dios actúe el ser, como afirma San Agustín[38] en *De Genesi ad litteram*, pero no en el modo en que la casa es construida por el arquitecto, en la que terminada la acción la casa todavía permanece, sino en el modo en que la iluminación del aire proviene del sol; por eso, si Dios no proporcionase el ser a la criatura, lo cual está establecido en su voluntad, la criatura sería reducida a la nada.

7. La necesidad de esos principios señalados es consiguiente a la providencia y a la disposición divinas; por el hecho de que las cosas producidas tienen una determinada naturaleza, en la que poseen el ser limitado, son distintas de sus negaciones; de esta distinción se sigue que la afirmación y la negación no sean simultáneamente verdaderas; y también de aquí proviene la necesidad en todos los demás principios, como se dice en la *Metaphysica*[39].

8. El efecto no puede tener más prestancia que la causa, y en cambio puede ser más deficiente que la causa; y puesto que el cuerpo es por naturaleza inferior al espíritu, no puede por ello producir un espíritu, pero por el contrario el espíritu sí puede producir un cuerpo.

9. Dios según esto se relaciona de manera semejante a las cosas por el hecho de que no hay en Él diversidad; y sin embargo Él mismo es causa de la diversidad de las cosas por cuanto mediante su ciencia contiene en sí las razones de las diversas cosas.

10. El orden que existe en la naturaleza no proviene de sí mismo, sino de otro, y por consiguiente la naturaleza necesita de la providencia, por la que tal orden es constituido en ella.

11. Las criaturas son deficientes en la representación del Creador, y por eso por medio de las criaturas no se puede alcanzar un conocimiento perfecto del Creador; eso sucede también por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede alcanzar de Dios a través de las criaturas ni siquiera todo lo que de Dios manifiestan las criaturas. Y en consecuencia nos está prohibido escrutar todas las cosas que están en Dios, con el fin de que no queramos llegar al fin de la indagación, como señala el nombre mismo de indagación; de ese modo, en efecto, no creeríamos de Dios más que lo que nuestro entendimiento pudiera aferrar; en cambio, no nos está prohibido escrutar con una modestia que reconozca que somos insuficientes para una perfecta comprensión, y por eso afirma San Hila-

---

38 San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 12 (PL 34, 304); VIII, c. 12 (PL 34, 383).

39 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 3, 1005 b 32.

rio[40] que "quien indaga piadosamente las cosas infinitas, aunque no llegue nunca a ellas, sin embargo siempre, si sigue avanzando, obtendrá resultados".

ARTÍCULO 3

Si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles[41]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La causa y el efecto están coordinados; pero las criaturas corruptibles son causa de culpa, como es claro por el hecho de que la belleza de la mujer es incentivo y causa de la lujuria, y en *Sabiduría* (14, 11) se afirma que "las criaturas de Dios se convirtieron en una ratonera para los pies de los insensatos"; y como la culpa está fuera del orden de la providencia divina, parece que al orden de la providencia no estén sometidos los seres corruptibles.

2. Ninguna cosa proveída por un sabio es susceptible de corrupción de su efecto, ya que en ese caso el sabio se contradiría a sí mismo construyendo y destruyendo la misma cosa; pero en las realidades corruptibles se encuentra una cosa contraria a otra y corruptora de aquélla; por tanto, esas cosas no son proveídas por Dios.

3. Como afirma el Damasceno[42], "es necesario que todo lo que se hace por providencia se haga según una recta y óptima y dignísima razón de Dios, y se produzca del mejor modo que sea posible"; ahora bien, los seres corruptibles podrían convertirse en mejores, puesto que podrían llegar a ser incorruptibles; por tanto, la providencia divina no se extiende a los seres corruptibles.

4. Todas las cosas corruptibles poseen la corrupción por naturaleza, pues de otro modo no sería necesario que todas las cosas corruptibles se corrompiesen; pero la corrupción, por ser un defecto, no es proveída por Dios, el cual no puede

---

40 San Hilario, *De Trinitate*, II, c. 10 (PL 10, 59A).

41 *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, *Compendium Theologiae*, c. 123, 132 y 133; *De substantiis separatis*, c. 13-15.

42 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

ser causa de ningún defecto; por tanto, las naturalezas corruptibles no están proveídas por Dios.

5. Como afirma Dionisio[43] en *De divinis nominibus*, no es propio de la providencia que la naturaleza se pierda, sino que se salve; por tanto, a la providencia de Dios omnipotente corresponde salvar siempre a las cosas; pero los seres corruptibles no se salvan siempre; luego no están sometidos a la providencia divina.

EN CONTRA

1. Se dice en *Sabiduría* (14, 3): "Tú, Padre, gobiernas todas las cosas con providencia".

2. En *Sabiduría* (12, 13) se dice que Dios mismo "tiene cuidado de todas las cosas"; por ello, tanto los seres corruptibles como los incorruptibles están sometidos a su providencia.

3. Como afirma el Damasceno[44], "no es conveniente que uno sea el creador de las cosas y otro distinto el providente"; pero Dios es causa eficiente de todos los seres corruptibles; luego también es su providente.

SOLUCIÓN

La providencia de Dios con la que gobierna las cosas, como se ha dicho, es semejante a la providencia con la que un padre de familia gobierna su casa o un rey la ciudad o el reino; en estos gobiernos existe esto de común: que el bien común es más eminente que el bien particular, lo mismo que el bien de las gentes es más divino que el bien de la ciudad, o de la familia o de una persona, como se sostiene al principio de la *Ethica*[45]; por eso, cualquier providente, si gobierna con sabiduría, presta mayor atención a lo que convenga a la comunidad que a lo convenga a uno solo. Por eso, algunos no teniendo en cuenta esto, y considerando en las cosas corruptibles algunas cosas que podrían ser mejores tomadas en sí mismas, no prestando atención al orden del universo según el cual cada cosa está colocada de modo óptimo en su orden, sostuvieron que los seres corruptibles no eran gobernados por Dios, sino que únicamente lo eran los seres incorruptibles; de uno de estos se dice en *Job* (22, 14): "Las nubes son su velo", es decir, de Dios, "y no considera nuestras cosas sino que se pasea por la bóveda del cielo"; establecieron que estas cosas corruptibles o bien actuaban por casualidad completamente privadas de alguien que las gobernase, o bien eran

---

43 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, §33 (PG 3, 733B; Dion. 312).

44 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

45 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 b 10.

gobernadas por un principio contrario. El Filósofo[46] en la *Metaphysica* refutó esta postura por medio de una comparación con el ejército, en el que encontramos un doble orden; uno, por el que las partes del ejército están ordenadas entre sí, y otro, por el que son ordenadas al bien exterior, a saber, el bien del jefe; y aquel orden por el cual las partes del ejército se ordenan entre sí está en función del orden por el que todo el ejército se ordena al jefe; por ello, si no hubiese un orden al jefe no existiría el orden de las partes del ejército entre sí. Por tanto, cualquier multitud que nosotros encontremos que está ordenada entre sí, es preciso que esté ordenada a un principio exterior. Las partes del universo, las corruptibles y las incorruptibles, están recíprocamente ordenadas no por accidente sino de suyo; comprobamos, en efecto, las utilidades provenientes de los cuerpos celestes en los cuerpos corruptibles, o siempre o en la mayor parte de los casos según el mismo modo. Por ello, es preciso que todas las cosas corruptibles e incorruptibles estén en un único orden de providencia respecto de un principio exterior, que está fuera del universo; por eso el Filósofo[47] concluye que es necesario establecer en el universo un solo dominio y no muchos.

Hay que saber, sin embargo, que algo es proveído de un doble modo; uno, por sí mismo, y otro, por alguna otra cosa; como en una casa se provee de suyo a aquellas cosas en las que consiste esencialmente el bien de la casa, como los hijos, las posesiones y cosas de ese tenor; otras cosas, en cambio, se proveen por utilidad de las anteriores, como por ejemplo los vasos, los animales y otras cosas similares. Igualmente en el universo se provee de suyo a aquellas cosas en las que consiste esencialmente la perfección del universo, y éstas poseen perpetuidad, como también el universo es perpetuo; a aquellas cosas, en cambio, que no son perpetuas no se provee más que por alguna otra cosa. En consecuencia, las sustancias espirituales y los cuerpos celestes, que son perpetuos tanto según la especie como según el individuo, son proveídas por sí mismas tanto en la especie como individualmente; en cambio, en los seres corruptibles, que no pueden tener perpetuidad más que en la especie, sus especies son proveídas por sí mismas, pero sus individuos no son proveídos más que por la conservación perpetua de la especie. Y a tenor de esto se salva la opinión de aquellos que afirman que la divina providencia no se extiende a los seres corruptibles más que en cuanto participan la naturaleza de la especie: esto es verdadero si se trata de la providencia con la que algunas cosas son proveídas de suyo.

---

46 Aristóteles, *Metaphysica,* XI (XII), 10, 1075 a 11.

47 Aristóteles, *Metaphysica,* XI (XII), 10, 1076 a 4.

RESPUESTAS

1. Las criaturas corruptibles no son de suyo causa de la culpa, sino sólo ocasión y causa por accidente; ahora bien, la causa accidental y el efecto no es preciso que estén en el mismo orden.

2. El sabio providente no sólo atiende a lo que conviene a uno solo de los que están sometidos a su providencia, sino a lo que conviene a todos; por tanto, aunque la corrupción de alguna cosa en el universo no sea conveniente para esa cosa, sin embargo compete a la perfección del universo, ya que mediante la continua generación y corrupción de los individuos el ser se conserva perpetuo en las especies, en las cuales consiste la perfección del universo.

3. Aunque la cosa corruptible sería mejor si poseyese la incorruptibilidad, sin embargo es mejor un universo que consta de seres corruptibles e incorruptibles que otro que tuviera sólo seres incorruptibles, ya que ambas naturalezas son buenas, tanto la corruptible como la incorruptible: y es mejor que haya dos cosas buenas que sólo una. Y tampoco la multiplicación de los individuos en una naturaleza podría equivaler a la diversidad de las naturalezas, puesto que el bien de la naturaleza, que es comunicable, es superior al bien individual, que es particular.

4. Lo mismo que las tinieblas proceden del sol, no por el hecho de que opere algo sino por no emitir luz, igualmente la corrupción procede de Dios no como de un agente, sino como de uno que no proporciona permanencia.

5. Aquellas cosas que de suyo son proveídas por Dios permanecen perpetuamente; no sucede esto, en cambio, con aquéllas que de suyo no son proveídas, sino que es preciso que éstas permanezcan solamente cuanto es necesario para las cosas en función de las cuales son proveídas; y por tanto las cosas particulares, que no son proveídas de suyo, se corrompen, como es claro a partir de lo dicho.

ARTÍCULO 4

Si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina[48]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dios no es providente de aquello de lo que no es autor, ya que "no es conveniente establecer un providente distinto del creador", como afirma el Damasceno[49]; pero Dios no es autor del mal, ya que todas las cosas, en cuanto proceden de Él, son buenas; y como en los movimientos y en las acciones de los cuerpos inferiores acaecen muchos males, parece que no todos los movimientos de los cuerpos inferiores estén sujetos a la providencia divina.

2. Los movimientos contrarios no parecen ser de un único orden; pero en los cuerpos inferiores se encuentran movimientos contrarios y acciones contrarias; por tanto es imposible que todos caigan bajo el orden de la providencia divina.

3. Nada cae bajo la providencia sino por el hecho de estar ordenado al fin; pero el mal no se ordena al fin; es más, el mal es privación de orden; por tanto, el mal no cae bajo la providencia; pero en los cuerpos inferiores acaecen muchos males, luego etc.

4. No es prudente el que, si puede impedirlo, soporta que advenga un mal en aquellas cosas cuyos actos están sujetos a su providencia; pero Dios es prudentísimo y poderosísimo; por tanto, puesto que suceden muchos males en los cuerpos inferiores, parece que los actos particulares de estos cuerpos inferiores no están sujetos a la divina providencia.

5. Pero podría replicarse que Dios permite que se produzcan males ya que de ellos puede extraer cosas buenas. Pero, por el contrario, el bien es más poderoso que el mal; por tanto, el bien se puede extraer mejor del bien que del mal; en consecuencia, no es necesario que Dios permita que se produzcan males para sacar de ellos cosas buenas.

6. Lo mismo que Dios creó todas las cosas por medio de su bondad, igualmente gobierna todo por su bondad, como afirma Boecio[50] en *De philosophiae consolatione*, pero la bondad divina no permite que de Él pueda producirse al-

---

[48] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 123, 132 y 133; *De substantiis separatis*, c. 13-15.

[49] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

[50] Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817B y 820B).

gún mal; por tanto, tampoco la bondad divina puede permitir que un mal esté sometido a su providencia.

7. Ninguna cosa proveída es casual; por tanto, si todos los movimientos de los cuerpos inferiores estuviesen proveídos, nada sucedería por casualidad y de ese modo todas las cosas acontecerían por necesidad, lo que es imposible.

8. Si todas las cosas sucedieran en los cuerpos inferiores por necesidad de la materia, los cuerpos inferiores no estarían regidos por la providencia, como afirma el Comentador[51] en la *Physica*; ahora bien, en los cuerpos inferiores suceden muchas cosas por necesidad de la materia; por tanto, al menos esos no están sujetos a la providencia divina.

9. Nadie que sea prudente permite el bien para que advenga un mal; por tanto, por la misma razón nadie que sea prudente permite el mal para que advenga un bien; pero Dios es prudente; luego no permite que se produzcan males para que advengan bienes, y de esta manera parece que los males que se producen en los cuerpos inferiores no caen bajo una providencia de concesión.

10. Lo que es reprensible en el hombre de ninguna manera debe atribuirse a Dios; pero es censurable en el hombre que haga el mal para conseguir un bien, como es claro por *Romanos* (3, 8): "Como se nos calumnia, y como algunos dicen que afirmamos nosotros: hagamos el mal para que vengan bienes"; luego no compete a Dios que bajo su providencia sucedan males con el fin de que a partir de ellos se extraigan bienes.

11. Si los actos de los cuerpos inferiores estuvieran sometidos a la divina providencia, actuarían de la manera que conviniera a la justicia divina; pero se comprueba que los elementos inferiores no actúan de esa manera, ya que el fuego quema la casa tanto de un hombre justo como de uno injusto; en consecuencia, los actos de los cuerpos inferiores no están sujetos a la providencia divina.

EN CONTRA

1. Se dice en *Mateo* (10, 29) "¿Acaso no se venden por un as dos pajarillos y sin embargo ni uno de ellos cae a tierra sin permitirlo vuestro Padre?"; a esto afirma la *Glossa*[52]: "Grande es la providencia de Dios, a la que ni las cosas pequeñas están escondidas"; por tanto, los más pequeños movimientos de los cuerpos inferiores están sujetos a la providencia.

---

51 Averroes, *In Physicam*, II, com. 75 (IV, 75M).

52 *Glossa Ordinaria*, *Mateo*, 10, 29.

2. San Agustín[53] en *De Genesi ad litteram* afirma que según la providencia divina vemos "las cosas celestes ordenadas arriba, las terrestres abajo, que el sol y las estrellas resplandecen, que los días y las noches se suceden alternativamente, que las aguas fluyen y refluyen sobre la tierra asentada sobre ellas, que el aire se difunde hacia lo alto, que los árboles y los animales son concebidos y nacen, crecen y envejecen, mueren y que todo sucede en las cosas con un movimiento interior y natural"; por tanto, todos los movimientos de los cuerpos inferiores están sujetos a la divina providencia.

SOLUCIÓN

Puesto que el primer principio de las cosas y el último fin son lo mismo, del mismo modo las cosas proceden del primer principio y se ordenan al fin último; sin embargo, en la proveniencia de las cosas desde el primer principio comprobamos que las cosas que están más próximas al principio tienen un ser indefectible, y en cambio las que están más separadas poseen un ser corruptible, como se señala en *De generatione*[54]; por eso, también en el orden de las cosas al fin aquellas cosas que están cercanísimas al fin último poseen el orden al fin sin desviarse, y en cambio las que están alejadas en ocasiones se desvían de ese orden. Ahora bien, las cosas tienen la misma cercanía o lejanía respecto del principio y del fin; por ello, los seres incorruptibles, lo mismo que poseen el ser indefectible, del mismo modo nunca se desvían en sus actos del orden al fin, como por ejemplo los cuerpos celestes, cuyos movimientos nunca se desvían de su curso natural; en cambio, en los cuerpos corruptibles muchos movimientos proceden fuera del recto orden por defecto de naturaleza. Por eso el Filósofo[55] en *Metaphysica* afirma que en el orden del universo las sustancias incorruptibles se asemejan a los hombres libres en una casa, los cuales siempre actúan en función del bien de la casa, mientras que los cuerpos corruptibles se comparan en una casa a los siervos y animales, cuyas acciones con frecuencia se desvían del orden del que gobierna la casa; y por esto también Avicena[56] afirmó que más allá de la órbita de la luna no existe el mal, sino solamente en las órbitas inferiores.

Sin embargo, tampoco estos actos que se desvían del recto orden en los seres inferiores están completamente fuera del orden de la providencia. En efecto, algo está sometido a la providencia de un doble modo; de un modo como a lo que algo se ordena, y de otro modo como lo que está ordenado a otro; ahora

---

53 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 9 (PL 34, 379).

54 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 b 30.

55 Aristóteles, *Metaphysica,* XI (XII), 10, 1075 a 19.

56 Avicena, *Metaphyisica,* IX, c. 6.

bien, en el orden de las cosas que están ordenadas al fin, todas las cosas intermedias son fines y conducentes al fin, como se señala en la *Physica*[57] y en *Metaphysica*[58]. Y por tanto todo lo que esté en el recto orden de la providencia cae bajo la providencia, no sólo como lo que está ordenado a otra cosa sino también como aquello a lo que otra cosa se ordena; en cambio, lo que se desvía del recto orden cae bajo la providencia solamente en cuanto se ordena a otra cosa, y no porque algo se ordene a ello. Por ejemplo, el acto de la facultad generativa, por la que el hombre genera un hombre perfecto en la naturaleza, está ordenado por Dios a algo, a saber, a la forma humana, y a ello está ordenado algo, a saber, la potencia generadora; en cambio, un acto defectuoso, por el que en ocasiones se generan monstruos en la naturaleza, ciertamente está ordenado por Dios a alguna utilidad, pero a él ningún otro acto se ordena; acontece efectivamente por defecto de alguna causa. Respecto del primer tipo hay una providencia de aprobación, y en cambio respecto del segundo existe una providencia de concesión; estos dos modos de providencia los estableció el Damasceno[59].

Hay que saber, sin embargo, que algunos asignaron el citado modo de la providencia solamente a las especies de las cosas naturales, y no a las cosas singulares excepto en cuanto participan de la naturaleza común, ya que no admitían que Dios pudiese conocer los seres singulares; afirmaban, en efecto, que Dios ordenó la naturaleza de algunas especies de tal manera que de la virtud que sigue a la especie debería seguirse una acción determinada, y que si en alguna ocasión hubiese sido defectuosa, se ordenase a una determinada utilidad, lo mismo que la corrupción de una cosa se ordena a la generación de otra; sin embargo, no ordenó esta virtud particular a este acto particular, ni tampoco este defecto particular a esta particular utilidad. Nosotros afirmamos, por el contrario, que Dios conoce perfectamente todos los seres particulares, y por tanto admitimos el citado orden de la providencia también en los seres singulares en cuanto son singulares.

RESPUESTAS

1. Esa argumentación es válida respecto de la providencia de aprobación; en efecto, en ese sentido nada es proveído por Dios más que lo que de alguna manera ha sido producido por Él; de ahí que el mal, que no deriva de Dios, no cae bajo la providencia de aprobación, sino sólo de la de concesión.

2. Aunque los movimientos contrarios no sean de un único orden especial, son sin embargo de un mismo orden general, como los diversos órdenes de las

---

[57] Aristóteles, *Physica*, II, 3, 194 b 35.

[58] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 2, 1013 a 35.

[59] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 965A; Bt 157).

distintas cosas artificiales, las cuales se ordenan en un solo orden de una sola ciudad.

3. Aunque el mal, en cuanto procede de un agente propio, esté desordenado y por ello se defina como privación de orden, sin embargo nada prohibe que esté ordenado por un agente superior, y de este modo cae bajo la providencia.

4. Todo el que es prudente soporta un mal pequeño para no impedir un bien grande; ahora bien, cualquier bien particular es pequeño respecto al bien de una naturaleza universal; no se podría impedir un mal que derive de algunas cosas sin suprimir su naturaleza, que es tal que puede debilitarse o no debilitarse, y que comporta un daño a una cosa particular y sin embargo añade una cierta belleza en el universo; y por tanto Dios, por ser prudentísimo, con su providencia no prohibe los males, sino que permite que cada cosa actúe según lo que su naturaleza requiere; como afirma Dionisio[60] en *De divinis nominibus*, es propio de la providencia no perder sino salvar la naturaleza.

5. Existe algún tipo de bien que no puede derivarse más que de algún mal, como el bien de la paciencia puede únicamente proceder del mal de la persecución y el bien de la penitencia del mal de culpa; y eso no impide la debilidad del mal respecto del bien, puesto que tales bienes no proceden del mal como de una causa de suyo, sino como por accidente y de manera material.

6. Lo que se produce es preciso que según su propio ser tenga la forma del que lo ha producido, ya que la producción de la cosa termina en el ser de la cosa; por eso, no puede ser malo lo que es producido por un autor bueno. Ahora bien, la providencia ordena la cosa al fin; el orden al fin sigue al ser de la cosa; por eso no es imposible que algún mal esté ordenado al bien por alguien que es bueno, y en cambio es imposible que algo esté ordenado al mal por alguien que es bueno; en efecto, lo mismo que la bondad de un autor induce la forma de la bondad en sus productos, igualmente la bondad del providente induce el orden al bien en las cosas proveídas.

7. Los efectos que acaecen en los cuerpos inferiores pueden ser considerados de doble modo; de un modo, en orden a las causas próximas, y así muchas cosas suceden por casualidad; de otro modo, en orden a la causa primera, y así nada sucede en el mundo por casualidad. Sin embargo no se sigue de ahí que todas las cosas sucedan de modo necesario, ya que los efectos no siguen en la necesidad y la contingencia a las causas primeras sino a las próximas.

8. Las cosas que provienen por necesidad de la materia proceden de naturalezas ordenadas al fin, y según esto también ellas pueden caer bajo la providencia, lo que no ocurriría si todo aconteciera por necesidad de la materia.

---

[60] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §33 (PG 3, 733B; Dion. 312).

9. El mal es contrario al bien; pero ningún contrario induce de suyo a su contrario, sino que todo contrario induce a su contrario a lo que es semejante a él, como lo cálido no induce a alguna cosa al frío salvo por accidente, sino más bien el frío es reducido a cálido por medio de lo cálido; de modo semejante también ningún ser bueno ordena algo al mal, sino que más bien ordena a los bienes.

10. Hacer el mal, como es claro por lo dicho, de ninguna manera compete a los buenos; por eso hacer el mal por causa del bien es censurable en el hombre y mucho menos puede atribuirse a Dios; pero ordenar el mal al bien no es contrario a la bondad de nadie, y por tanto permitir el mal por causa de algún bien que de él se siga puede atribuirse a Dios.

ARTÍCULO 5

Si los actos humanos están gobernados por la providencia[61]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice el Damasceno[62] "las cosas que están en nosotros no están bajo la providencia sino bajo nuestro libre arbitrio"; pero los actos humanos se dice que están en nosotros; en consecuencia no caen bajo la divina providencia.

2. Cuanto más nobles son aquellas cosas que caen bajo la providencia, tanto más son proveídas de modo más digno; pero el hombre es más noble que las criaturas sin sensación, las cuales siempre mantienen su dirección y no se desvían del recto orden más que raramente; en cambio, los actos de los hombres con frecuencia se desvían del recto orden; por tanto, los actos humanos no están regidos por la providencia.

3. El mal de culpa es máximamente detestable para Dios; pero ningún providente permite aquello que máximamente le desagrada por causa de alguna otra cosa, ya que en ese caso la ausencia de esa otra cosa le desagradaría más; por

---

[61] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 123, 132 y 133; *De substantiis separatis*, c. 13-15.

[62] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964C; Bt 157).

tanto, puesto que Dios permite que sucedan males de culpa en los actos humanos, parece que estos no estén regidos por su providencia.

4. Lo que está dejado a sí mismo no es gobernado por la providencia; pero Dios dejó al hombre "en la mano de su consejo", como se dice en *Eclesiástico* (15, 14); luego los actos humanos no están regidos por la providencia.

5. En *Eclesiastés* (9, 11) se dice: "No es la carrera para los veloces, ni el combate para los héroes, sino que a todos alcanza el tiempo y el azar", y está hablando de los actos humanos; luego parece que los actos humanos puedan producirse por casualidad y no estén gobernados por la providencia.

6. En las cosas que están regidas por la providencia, a diversas cosas se atribuyen distintos asuntos; pero en las cosas humanas sucede lo mismo a los buenos y a los malos; en *Eclesiastés* (9, 2) se dice: "Todos corren la misma suerte: el justo y el impío, el bueno y el malvado"; luego las cosas humanas no están regidas por la providencia.

EN CONTRA

1. En *Mateo* (10, 30) se dice: "Todos vuestros cabellos están contados"; luego también las más pequeñas cosas en los actos humanos están ordenadas por la providencia divina.

2. Castigar, premiar y dar preceptos son actos de la providencia, ya que a través de ellos todo providente gobierna a sus súbditos; pero Dios realiza todas esas cosas respecto a los actos humanos; luego todos los actos humanos están sujetos a la providencia divina.

SOLUCIÓN

Como ha sido señalado anteriormente[63], cuanto algo está más próximo al primer principio tanto más noblemente se coloca bajo el orden de la providencia; pero entre todas las demás, las sustancias espirituales se acercan más al primer principio, y de ahí que se diga que están señaladas con su imagen; y por consiguiente de la providencia divina no sólo se sigue que estén proveídas, sino también que sean providentes y ésta es la causa por la que las sustancias señaladas poseen elección sobre sus actos, y en cambio no el resto de las criaturas, que están proveídas pero no son providentes. En efecto, es preciso que la providencia, puesto que refiere el orden al fin, se realice según la regla del fin; y como el primer providente él mismo es el fin de su providencia, posee la regla de la providencia unida a sí mismo, y de ahí que sea imposible que por su parte pueda suceder algún defecto en las cosas proveídas por él mismo, y de esa manera no

---

63 *Supra,* a. 4.

hay defecto en ellas más que por parte de las cosas proveídas; en cambio, las criaturas a las que está participada la providencia no son fines de su providencia, sino que están ordenadas a otro fin, a saber, Dios, por lo que es preciso que reciban de la regla divina la rectitud de su providencia; y por ello en su providencia puede suceder algún defecto no sólo por parte de las cosas proveídas sino también por parte de los providentes; sin embargo, cuanto más adherida está una criatura a la regla del primer providente, más firme rectitud tiene el orden de su providencia. Por tanto, como tales criaturas pueden fallar en sus actos y ellas mismas son causas de sus actos, por eso sus defectos tienen razón de culpa, lo cual no se puede decir de los defectos de las demás criaturas; y puesto que tales criaturas espirituales son incorruptibles, incluso en cuanto individuos, también sus individuos son proveídos por sí mismos; y en consecuencia los defectos que acontecen en ellos están ordenados a la pena o al premio a tenor de lo que les compete, y no sólo en cuanto se ordenan a otras cosas.

Y entre estas criaturas se encuentra el hombre, porque su forma, es decir, el alma, es una criatura espiritual, de la que deriva la raíz de los actos humanos y de la que también el cuerpo del hombre se ordena a la inmortalidad; y en consecuencia los actos humanos caen bajo la divina providencia en tal manera que también ellos mismos son providentes de sus actos; y sus defectos están ordenados en lo que a ellos les competa, no sólo en lo que les compete a otras cosas, lo mismo que el pecado del hombre está ordenado por Dios a un bien suyo, por ejemplo cuando tras levantarse del pecado se hace más humilde, o al menos al bien que se realiza en él mismo por la justicia divina mientras es castigado por el pecado. Pero los defectos que acontecen en las criaturas sensibles se ordenan solamente a lo que compete a otros, como la corrupción de un determinado fuego a la generación de tal aire. Y, en consecuencia, para designar este especial modo de providencia por el que Dios gobierna los actos humanos se dice en *Sabiduría* (12, 18): "Tú nos gobiernas con mucho miramiento".

RESPUESTAS

1. La afirmación del Damasceno no debe entenderse en el sentido de que absolutamente todas las cosas que están en nosotros, esto es, en nuestra elección, estén excluidas de la providencia divina, sino en el sentido de que no están determinadas por la providencia divina a un solo efecto de modo tal que no posean la libertad de arbitrio.

2. Las cosas naturales insensibles son proveídas sólo por Dios, y por tanto no pueden ocurrir en ellas defectos por parte del providente, sino únicamente por parte de las cosas proveídas; en cambio, los actos humanos pueden tener defectos por parte de la providencia humana, y por tanto se encuentran defectos y desórdenes más numerosos en los actos humanos que en los actos naturales. Y sin embargo el hecho de que el hombre posea la providencia de sus actos perte-

nece a su dignidad, por lo que la multiplicidad de los defectos no impide que el hombre posea el grado más noble en la providencia divina.

3. Dios ama más lo que es mejor, y por tanto quiere más la presencia de un bien mayor que la ausencia de mal menor, ya que también la ausencia de un mal es un cierto bien; por eso, para que sean elegidos algunos bienes mayores permite que algunos incurran en males de culpa, que por su género son para él máximamente detestables, aunque uno sea más detestable que otro; de ahí que para medicina de uno permita en ocasiones que se incurra en otro.

4. Dios dejó al hombre en mano de su consejo en cuanto le constituyó providente de sus propias acciones; pero sin embargo la providencia del hombre sobre sus actos no excluye la providencia divina sobre ellos, lo mismo que tampoco las virtudes activas de las criaturas excluyen la virtud activa divina.

5. Aunque muchas cosas en los actos humanos sucedan por casualidad si se consideran las causas inferiores, sin embargo nada sucede por casualidad si se considera la providencia divina, que está por encima de todo. El hecho de que en los actos humanos sucedan muchas cosas contrarias de las que deberían suceder, como es claro consideradas las causas inferiores, muestra que los actos humanos están gobernados por la divina providencia, por la cual acontece que frecuentemente los más poderosos sucumban; se muestra con esto que la victoria hay que atribuirla más a la providencia divina que a la fuerza humana; y de modo semejante sucede en las demás cosas.

6. Aunque nos parezca que todas las cosas suceden de modo igual a los buenos y a los malos, por el hecho de que desconocemos la razón por la cual la divina providencia rige los seres singulares, sin embargo no hay duda que en todas las cosas buenas y malas que suceden tanto a los buenos como a los malos existe una recta razón según la cual la divina providencia lo ordena todo. Y puesto que la ignoramos, nos parece que suceden de modo desordenado e irracional, lo mismo que si alguien entrase en el taller de un artesano le parecería que sus instrumentos de trabajo estarían multiplicados de manera inútil si desconociera la razón de uso de cada uno, mientras que su multiplicación le parece razonable al que conoce la virtud del arte.

ARTÍCULO 6

Si los animales y sus actos están sometidos a la providencia divina[64]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En *1 Corintios* (9, 9) se dice que "¿Acaso Dios se preocupa de los bueyes?"; luego, por la misma razón, de los demás animales irracionales.

2. En *Habacuc* (1, 14) se dice: "¿Tratas a los hombres como peces del mar?", y son palabras del profeta que busca la razón de la perturbación del orden que parece ocurrir en los actos humanos; por tanto, parece que los actos de las criaturas irracionales no estén gobernados por la providencia divina.

3. Si un hombre sin culpa fuese castigado y la pena no se convirtiese en bien para él, no parecería que las cosas humanas estuviesen gobernadas por la providencia; pero en los animales irracionales no existe culpa, ni el hecho de que en ocasiones sean matados se ordena a su bien, ya que no existe premio para ellos tras la muerte; por tanto, su vida no está regida por la providencia.

4. Nada es regido por la divina providencia más que si se ordena al fin que ella misma pretende, que no es otra cosa que Dios mismo; pero los irracionales no pueden alcanzar la participación de Dios por no ser capaces de bienaventuranza; luego parece que no son gobernados por la divina providencia.

EN CONTRA

1. Se dice en *Mateo* (10, 29): "ni un pájaro siquiera cae en tierra sin permitirlo el Padre celestial".

2. Los animales irracionales son más dignos que las demás criaturas que carecen de sentidos; pero las demás criaturas caen bajo la divina providencia, y también todos sus actos; luego a mayor abundamiento los animales irracionales.

SOLUCIÓN

Sobre este asunto ha habido un doble error. Algunos, en efecto, dijeron que los animales irracionales no son gobernados por la providencia más que en cuanto participan de la naturaleza de la especie, la cual está proveída y ordenada

---

[64] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 123, 132 y 133; *De substantiis separatis*, c. 13-15.

por Dios, y a este modo de providencia se refieren todas las afirmaciones que se encuentran en la Sagrada Escritura que parecen llevar consigo una providencia de Dios respecto a los animales irracionales, como ésta: "Da a las bestias y a las crías su sustento" (*Sal*., 146, 9) y también: "Rugen los cachorros de leones, etc." (*Sal.,* 103, 21), y otras muchas semejantes. Ahora bien, este error atribuye a Dios la máxima imperfección; en efecto, no puede ser que Dios conozca los actos singulares de los animales irracionales y no les confiera un orden, puesto que Él es sumamente bueno, y por eso que difunde su bondad en todas las cosas; de ahí que el citado error o bien deroga la ciencia divina sustrayéndole el conocimiento de las cosas particulares, o bien sustrayéndole a la bondad divina la ordenación de los entes particulares en cuanto son particulares. Otros, por su parte, afirmaron que también los actos de los animales irracionales caen bajo la providencia y del mismo modo que los actos de los seres racionales, por lo que ningún mal les sucede que no esté dirigido a su bien. Pero esto está también muy alejado de la razón: no se le debe, en efecto, premio o castigo más que a quien posee libre arbitrio. Y en consecuencia hay que afirmar que los animales irracionales y todos sus actos, incluso los singulares, están sujetos a la divina providencia, si bien no en el mismo modo en el que lo están los hombres y sus actos, ya que respecto de los hombres, incluso en particular, existe providencia de suyo, y en cambio los animales singulares no son proveídos más que en función de otra cosa, como se ha señalado[65] respecto de las demás criaturas corruptibles; y por tanto, el mal que acaece en el animal irracional no está ordenado a su bien, sino al bien de otro, como la muerte de un asno está ordenada al bien del león o del lobo; en cambio la muerte del hombre que es matado por un león no sólo se ordena a eso, sino principalmente a su pena o al aumento de mérito, que se acrecienta por medio de la paciencia.

RESPUESTAS

1. El Apóstol no pretende excluir absolutamente a los animales irracionales del cuidado divino, sino que pretende afirmar que Dios no tiene cuidado de los animales en el modo en el que en función de ellos proporcione la ley al hombre, es decir, que les beneficie o que se abstenga de matarlos, puesto que los animales irracionales han sido creados para uso de los hombres, por lo que no son proveídos por ellos mismos sino en función del hombre.

2. En los peces y en los animales irracionales Dios ha puesto este orden, a saber, que los más fuertes sometan a los más débiles sin consideración alguna de mérito o demérito, sino exclusivamente en función de la conservación del bien de la naturaleza; y por eso el profeta se admira de si de esta manera también se gobiernen las cosas humanas, lo cual no es adecuado.

---

[65] *Supra,* a. 3.

3. En las cosas humanas se requiere un orden de providencia distinto del de los animales irracionales, por lo que si en las cosas humanas hubiese solo ese orden con el que son ordenados los animales irracionales, las cosas humanas parecerían desprovistas de providencia; sin embargo, ese orden es suficiente para la providencia de los animales irracionales.

4. Dios mismo es el fin de todas las criaturas, si bien de modo distinto; se dice que es fin de algunas criaturas en cuanto participan algo de la semejanza de Dios, y esto es común a todas las criaturas; de otras, en cambio, es fin por cuanto las mismas criaturas alcanzan al mismo Dios a través de su operación, y esto sólo es propio de las criaturas racionales, las cuales pueden conocer y amar a Dios, en lo que consiste su bienaventuranza.

ARTÍCULO 7

Si los pecadores son gobernados por la providencia divina[66]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo que está dejado a sí mismo no está gobernado; pero los malos están dejados a sí mismos, como dice el *Salmo* (80, 13): "Los ha dejado ir según los deseos de su corazón", etc.; luego los malos no están gobernados por la providencia.

2. A la providencia por la que Dios gobierna a los hombres pertenece el que les confíe a la custodia de los ángeles; pero los ángeles custodios en ocasiones abandonan a los hombres; de ellos se dice en *Jeremías* (51, 9): "Curamos a Babilonia y no sanó, abandonémosla, pues"; luego los malos no son gobernados por la providencia divina.

3. Lo que se da a los buenos como premio no conviene a los malos; pero está prometido a los buenos como premio que serán gobernados por Dios, como dice el *Salmo* (33, 16): "Los ojos del Señor están sobre los justos"; por tanto etc.

---

[66] *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 123, 132 y 133; *De substantiis separatis*, c. 13-15.

EN CONTRA, nadie castiga con justicia a los que no están bajo su gobierno; pero Dios castiga justamente a los malos por aquellas cosas en las que pecan; por tanto, ellos mismos están sometidos a su gobierno.

SOLUCIÓN

La providencia divina se extiende a los hombres de una doble manera; la primera, en cuanto son objeto de la providencia, y la segunda en cuanto se convierten en providentes. Ahora bien, por el hecho de que en su proveer se debilitan o guardan la rectitud, se denominan buenos o malos; en cambio, por el hecho de estar bajo la providencia, les son dadas por Dios cosas buenas o malas; y a tenor de que se comportan de manera diversa en su proveer, Dios tiene providencia de ellos de modo diverso. En efecto, si guardan el recto orden en el proveer, también la divina providencia guarda en ellos el orden congruo a la dignidad humana, a saber, que nada les sucede que no lleve a su bien, y que todas las cosas que les acaecen los promueven al bien, según aquello que se afirma en *Romanos* (8, 28): "Para los que aman a Dios todas las cosas concurren al bien". En cambio, si en su proveer no guardan el orden que es congruente con la criatura racional, sino que proveen según el modo de los animales irracionales, también la divina providencia les ordenará según el orden que compete a los irracionales, es decir, que las cosas que en ellos son buenas o malas no se ordenen a su bien propio sino al bien de otros, según aquello que se dice en el *Salmo* (48, 13): "El hombre, aun estando en honor, no lo entendió, y fue comparado a las bestias". De esto es manifiesto que la providencia divina gobierna a los buenos de manera más excelsa que a los malos; en efecto, los malos, cuando se desvían de ese único orden de la providencia, a saber, cumplir la voluntad de Dios, incurren en otro orden, es decir, que la voluntad de Dios se produzca respecto de ellos; en cambio, los buenos están en el recto orden de la providencia en ambos casos.

RESPUESTAS

1. Según eso se dice que Dios abandona a los malos, pero no que ellos sean absolutamente ajenos a su providencia, sino que no ordena sus actos a su promoción, y principalmente en el caso de los condenados.

2. Los ángeles que están destinados a la custodia de los hombres nunca abandonan completamente al hombre, sino que se dice que lo abandonan en cuanto, por justo juicio de Dios, permiten que el hombre incurra en una culpa o una pena.

3. Ese especial modo de providencia está prometido a los buenos como premio, y no compete a los malos, como se ha señalado.

ARTÍCULO 8

Si toda criatura corporal está gobernada por la providencia divina mediante la criatura angélica[67]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se afirma en *Job* (34, 13): "¿Quién otro le ha confiado la tierra o quién le ha establecido sobre el universo que ha creado?"; a propósito de esto afirma San Gregorio[68]: "Por sí mismo gobierna el mundo quien por sí mismo lo ha creado"; por tanto, Dios no gobierna la criatura corporal mediante la criatura espiritual.

2. Afirma el Damasceno[69] que "no es conveniente que sea distinto el creador y el gobernador"; pero solo Dios es creador de manera inmediata de las criaturas corporales; luego también Él mismo gobierna sin intermediarios las criaturas corporales.

3. Hugo de San Víctor[70] afirma en *De sacramentis* que la divina providencia es su predestinación, que es suma sabiduría y suma bondad; pero el sumo bien o la suma sabiduría no se comunica a ninguna criatura; luego tampoco la providencia; en consecuencia, Dios no provee a las criaturas corporales mediante las espirituales.

4. Las criaturas corporales están gobernadas por la providencia por cuanto están ordenadas al fin; pero los cuerpos están ordenados al fin por medio de sus operaciones naturales, que siguen a sus determinadas naturalezas; por tanto, como las naturalezas de los cuerpos naturales no están determinadas por las criaturas espirituales sino de modo inmediato por Dios, parece que no están gobernadas mediante las sustancias espirituales.

5. San Agustín[71] en *De Genesi ad litteram*, distingue una doble operación de la providencia, una de las cuales es natural y la otra voluntaria, y afirma que "es natural la que da el incremento a los árboles y a las hierbas, y en cambio es voluntaria la que se realiza por medio de las obras de los ángeles y de los hombres"; y de esta manera es patente que todas las criaturas corporales están gobernadas por una operación natural de la providencia; y por tanto no están go-

---

67 *Contra Gentes*, III, c. 78; *Summa Theologiae*, I, q. 110, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 124.

68 San Gregorio Magno, *Moralia,* XXIV, c. 20 (PL 76, 314B).

69 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 964A; Bt 155).

70 Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, pars II, c. 9 (PL 176, 210).

71 San Agustín, *De Genesi ad litteram,* VIII, c. 9 (PL 34, 379).

bernadas mediante los ángeles, ya que de esa manera la operación sería voluntaria.

6. Lo que se atribuye a alguien por razón de su dignidad no le conviene a aquél que no posee una dignidad semejante; pero, como afirma San Jerónimo[72], "tan grande es la dignidad de las almas que cada una de ellas tiene un ángel encargado de su custodia"; ahora bien, esta dignidad no se encuentra en las criaturas corporales; luego no están confiadas a la providencia y gobierno de los ángeles.

7. Los efectos y los obligados cursos de las criaturas corporales son con frecuencia obstaculizados; pero esto no ocurriría si fuesen gobernados mediante los ángeles, porque o bien estos defectos sucederían a tenor de su voluntad, lo cual no puede ser, puesto que los ángeles han sido constituidos para lo contrario, a saber, para gobernar la naturaleza en conformidad a su orden debido, o bien sucedería en contra de su voluntad, lo que tampoco puede ser, porque de esa manera no serían bienaventurados si les sucediera algo contra su voluntad; en consecuencia, las criaturas corporales no se gobiernan mediante las espirituales.

8. Cuanto más noble y poderosa es una causa tanto más posee un efecto más perfecto; pero las causas inferiores producen efectos tales que pueden ser conservados en el ser incluso terminada la operación de la causa eficiente, como por ejemplo un cuchillo acabada la operación del artífice; por tanto, a mayor abundamiento los efectos divinos pueden subsistir por sí mismos sin el gobierno de una causa providente, y en consecuencia no necesitan ser gobernados por medio de los ángeles.

9. La bondad divina creó todo el universo para manifestación de sí misma, según aquello de *Proverbios* (16, 4): "El Señor ha creado todas las cosas por causa de sí mismo"; más se manifiesta la divina bondad, como afirma San Agustín[73], en la diversidad de naturalezas que en la multiplicidad de seres que poseen la misma naturaleza, y por eso no creó racionales a todas las criaturas o existentes por sí mismas, sino que algunas las creó irracionales y algunas existentes por otro, como los accidentes; por tanto, parece que para una mayor manifestación de sí mismo no sólo haya creado criaturas que no necesitan del gobierno ajeno, sino también algunas que no necesitan de gobierno alguno, y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

10. El acto de la criatura es doble, a saber, acto primero y acto segundo; el primero es la forma y el ser que proporciona la forma, de los cuales se dice que la forma es acto primero en primer lugar, y el ser acto primero en segundo lu-

---

[72] San Jerónimo, *Commentaria in Matthaeum,* III, c. 18 (PL 29, 135A).

[73] San Agustín, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, I, c. 4 (PL 42, 606).

gar; en cambio, el acto segundo es la operación; pero los seres corporales en cuanto al acto primero proceden inmediatamente de Dios, y en consecuencia también sus actos segundos son causados inmediatamente por Dios; ahora bien, nadie gobierna a alguien más que en cuanto es causa de algún modo de su operación; luego tales criaturas corporales no son gobernadas mediante las espirituales.

11. Según la afirmación de San Agustín[74], Dios creó el mundo simultáneamente perfecto en todas sus partes con el fin de manifestar de ese modo su poder; pero de manera semejante también más se mostraría digna de alabanza su providencia si gobernase todas las cosas de modo inmediato; luego no gobierna las criaturas corporales mediante las espirituales.

12. El modo de gobierno es doble; uno, por influjo de la luz, es decir, del conocimiento, como el maestro gobierna la escuela y el regidor la ciudad; otro, por influjo del movimiento, como el piloto la nave; pero las criaturas espirituales no gobiernan las corporales por influjo del conocimiento o de la luz, ya que las criaturas corporales no poseen capacidad de conocimiento; de modo semejante tampoco por influjo del movimiento, ya que el que mueve debe estar unido al móvil, como se prueba en la *Physica*[75], y las sustancias espirituales no están unidas con los cuerpos inferiores; luego de ninguna manera las sustancias corporales son gobernadas mediante las espirituales.

13. Boecio[76] afirma en *De philosophiae consolatione*: "Dios dispone todas las cosas por sí solo"; en consecuencia, los seres corporales no están dispuestos por medio de los espirituales.

EN CONTRA

1. Afirma San Gregorio[77] en *Dialogorum*: "En este mundo visible nada puede estar dispuesto más que por medio de la criatura invisible".

2. San Agustín[78] afirma en *De Trinitate*: "Todas las criaturas corporales están gobernadas con un cierto orden por medio del espíritu de la vida".

3. San Agustín[79] afirma en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* que Dios "algunas cosas las ha hecho por sí mismo, como iluminar las almas y hacerlas bienaventuradas, otras en cambio por medio de una criatura que estuviera

---

[74] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 33 (PL 34, 317).

[75] Aristóteles, *Physica,* VII, 2, 243 a 3.

[76] Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, prosa 12 (PL 63, 779A).

[77] San Gregorio Magno, *Dialogorum,* IV, c. 6 (PL 77, 329B).

[78] San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 4 (PL 42, 873).

[79] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 53 (PL 40, 36).

a su servicio y ordenada con perfectísimas leyes según sus méritos, extendiéndose la divina providencia hasta el cuidado de los pájaros, al esplendor del prado e incluso al número de nuestros cabellos"; pero la criatura que sirve a Dios ordenada con leyes perfectísimas es la criatura angélica; en consecuencia, Dios por medio de ella gobierna los seres corporales.

4. A propósito de *Números* (22, 21): "Se levantó Balaam de mañana, ensilló su asna, etc.", afirma Orígenes[80] en su glosa: "El mundo tiene necesidad de ángeles, los cuales están por encima de las bestias y se ocupan del nacimiento de los animales, de las ramas y de las plantaciones y del resto de las cosas que crecen".

5. Hugo de San Víctor[81] afirma que "por el ministerio de los ángeles no sólo se rige la vida humana sino también aquellas cosas que se ordenan a la vida de los hombres"; pero todos los seres corporales están ordenados al hombre; luego todas las cosas se gobiernan mediante los ángeles.

6. En las cosas coordinadas entre sí las primeras actúan sobre las siguientes, y no al revés; pero las sustancias espirituales son anteriores a las corporales por cuanto son más cercanas al primer principio; en consecuencia, mediante la acción de las sustancias espirituales se gobiernan las corporales y no al revés.

7. El hombre es denominado mundo en pequeño porque el alma dirige el cuerpo humano lo mismo que Dios dirige todo el universo, en el cual además el alma por delante de los ángeles se dice que es a imagen; pero nuestra alma gobierna el cuerpo mediante algunos espíritus, que ciertamente son espirituales respecto al cuerpo, pero corporales respecto al alma; en consecuencia, también Dios rige a la criatura corporal mediante las criaturas espirituales.

8. Nuestra alma realiza algunas operaciones de modo inmediato, como conocer y querer, otras en cambio mediante instrumentos corporales, como las operaciones del alma sensitiva y vegetativa; pero algunas operaciones Dios las realiza de modo inmediato, como hacer bienaventuradas a las almas, y otras que actúa en las sustancias superiores; por tanto, también algunas de sus operaciones las realizará en las sustancias inferiores mediante las sustancias superiores.

9. La primera causa no sustrae a la causa segunda su operación, sino que la fortalece, como es claro por lo que se dice en *De causis*[82]; pero si Dios gobierna todas las cosas de modo inmediato, entonces las causas segundas no pueden poseer operación alguna; por tanto, Dios gobierna las criaturas inferiores por medio de las superiores.

---

80 Orígenes, *Glossa ordinaria in Numeros,* hom. 14 (PG 12, 680B).

81 Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, pars V, c. 34 (PL 176, 263A).

82 *De causis,* com. 1.

10. En el universo existe algo que es gobernado y que no gobierna, como por ejemplo las últimas cosas de los cuerpos, y algo que gobierna y no es gobernado, como Dios; por tanto, algo será gobernante y gobernado, lo cual es un medio entre ambos; en consecuencia, Dios gobierna a las criaturas inferiores mediante las criaturas superiores.

SOLUCIÓN

La causa que produce las cosas en el ser es la bondad divina, como afirman Dionisio[83] y San Agustín[84]; en efecto, Dios quiso comunicar a la criatura la perfección de su bondad en la medida que era posible. Pero la bondad divina posee una doble perfección; la primera, en sí misma, a saber, en cuanto contiene en sí toda perfección en grado supereminente; la segunda, en cuanto influye en las cosas, es decir, en cuanto es causa de las cosas. Por eso era congruente con la bondad divina que fueran comunicadas ambas cosas a la criatura, es decir, que la cosa creada recibiese de la bondad divina no sólo el ser y el ser buena, sino también que pudiese dar con largueza a otros el ser y la bondad, lo mismo que también el sol mediante la difusión de sus rayos no sólo hace que los cuerpos se iluminen, sino también que sean capaces de iluminar, salvado sin embargo el orden por el que las cosas que son más conformes con el sol reciban en mayor grado su luz, de tal modo que no sólo se basten a sí mismas sino que también puedan influir en otras. Por eso, también en el orden del universo las criaturas superiores poseen por influjo de la bondad divina no sólo ser buenas en sí mismas, sino también ser causa de la bondad de otras criaturas que poseen el modo ínfimo de participación en la bondad divina, es decir, que participan únicamente del ser y no pueden causar otras cosas; y por ello "el agente es siempre más noble que el paciente", como afirman San Agustín[85] y el Filósofo[86]. Entre las criaturas superiores, las más cercanas a Dios son las criaturas racionales, las cuales existen, viven y entienden a semejanza de Dios; de ahí que a ellas les es proporcionado por la bondad divina no sólo que influyan sobre otras criaturas, sino también que posean el mismo modo de influir por el que Dios ejercita su influjo, a saber, por voluntad y no por necesidad de la naturaleza. Por ello, Dios gobierna las criaturas inferiores tanto por medio de las criaturas espirituales como por medio de las corpóreas más nobles; ahora bien, por medio de las criaturas corpóreas provee de tal modo que no las convierte en providentes, sino solamente en agentes, y en cambio mediante las criaturas espirituales provee de tal manera que las hace providentes. Pero también en las criaturas racionales se

---

83 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4 §1-4 (PG 3, 693-699C; Dion. 145ss.).

84 San Agustín, *De doctrina christiana*, I, c. 32 (PL 34, 32).

85 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34, 467).

86 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 18.

encuentra un orden. En efecto, en ellas las almas racionales poseen el último grado, y su luz está oscurecida respecto de la luz que hay en los ángeles, por lo que poseen también un conocimiento más particular, como afirma Dionisio[87]; y por eso su providencia está limitada a pocas cosas, a saber, a las cosas humanas y a aquellas cosas que pueden suceder en el despliegue de la vida humana. En cambio, la providencia de los ángeles es universal y se extiende a toda criatura corporal; y por eso tanto los santos como los filósofos afirman que todas las cosas corporales son gobernadas por la divina providencia mediante los ángeles. En esto, sin embargo, es preciso distanciarse de los filósofos, ya que algunos de ellos sostienen que por la providencia de los ángeles no sólo son administradas las criaturas corporales, sino que también son creadas, lo cual es contrario a la fe; por eso se debe sostener que, según la doctrina de los santos, tales criaturas corporales son administradas mediante los ángeles solamente por vía de movimiento, es decir, en cuanto mueven los cuerpos superiores, por cuyos movimientos son causados los movimientos de los cuerpos inferiores.

RESPUESTAS

1. La expresión "exclusiva" no excluye de la operación el instrumento, sino otro agente principal, como cuando se dice que sólo Sócrates ha fabricado un cuchillo no se excluye la operación del martillo, sino de otro fabricante; igualmente también cuando se afirma que Dios gobierna el mundo por sí mismo no se excluye la operación de causas inferiores, con las cuales Dios actúa a modo de instrumentos intermedios, sino que se excluye el gobierno de otro gobernante principal.

2. El gobierno de una cosa pertenece a su orden al fin; y el orden de una cosa al fin presupone su ser, pero el ser no presupone ninguna otra cosa; y por eso la creación, por medio de la cual las cosas son establecidas en el ser, es propia de aquella única causa que no presupone ninguna otra por la cual sea sostenida, mientras que el gobierno puede ser de aquellas causas que presuponen otras; y por eso no es preciso que Dios haya creado mediante algunas criaturas, aquéllas mediante las cuales gobierna.

3. Las cosas que Dios ha proporcionado a las criaturas no pueden estar en las criaturas con el mismo modo con el que están en Dios; y por eso entre los nombres que se dicen de Dios comparece esta diferencia: que los que expresan de modo absoluto una perfección son comunicables a las criaturas, y en cambio los que expresan, junto con la perfección, el modo con el que se encuentran en Dios no pueden ser comunicados a las criaturas, como por ejemplo la omnipotencia, la suma sabiduría y la suma bondad; y en consecuencia es claro que, aunque no

---

87 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 12, §2 (PG 3, 292C; Dion. 936).

sea comunicado a la criatura el sumo bien, sin embargo la providencia puede ser comunicada.

4. Aunque la disposición de la naturaleza, por medio de la cual las realidades corporales se inclinan a su fin, proceda de Dios de modo inmediato, sin embargo su movimiento y su acción pueden darse mediante los ángeles, lo mismo que también las razones seminales en la naturaleza inferior proceden solamente de Dios, pero por medio de la providencia de un agricultor son ayudadas a pasar al acto; por eso, lo mismo que el agricultor gobierna el cultivo del campo, igualmente a través de los ángeles es administrada toda operación de la criatura.

5. San Agustín distingue la operación natural de la providencia de la que es voluntaria conforme a la consideración de los principios próximos de una operación, ya que el principio próximo de la subyacente providencia divina es la naturaleza, y en cambio de otra es la voluntad; ahora bien, el principio remoto de todas las cosas es la voluntad, al menos la divina, por lo que la argumentación no se sostiene.

6. Lo mismo que todas las cosas corpóreas están sujetas a la providencia divina y sin embargo se afirma que tiene cuidado solamente de los hombres por causa del especial modo de providencia, de la misma manera también aunque todas las cosas corpóreas estén sometidas al gobierno de los ángeles, sin embargo, ya que están destinados de modo muy especial a la custodia de los hombres, eso es atribuido a la dignidad de las almas.

7. Lo mismo que la voluntad de Dios que gobierna no excluye los defectos que suceden en las cosas, sino que los concede o permite, igualmente también es propio de las voluntades de los ángeles que se conformen de modo perfecto a la voluntad divina.

8. Como dice Avicena[88] en su *Metaphysica*, ningún efecto puede permanecer si se le quita lo que era su causa en cuanto tal. Ahora bien, en las causas inferiores algunas son causas del llegar a ser, otras en cambio del ser, y se denomina causa del llegar a ser la que educe la forma de la potencia de la materia por medio del movimiento, como el artesano es causa eficiente del cuchillo; en cambio, se denomina causa del ser de la cosa a aquella por medio de la cual el ser de la cosa depende de suyo, como el ser de la luz en el aire depende del sol; si se suprime el artesano, cesa la producción del cuchillo, pero no su ser; en cambio, si el sol está ausente cesa el ser de la luz en el aire. Y de modo semejante, cesando la acción divina la criatura se debilitaría absolutamente, puesto que Dios no es solamente causa del devenir de las cosas sino también de su ser.

---

88 Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 2 (fol. 92ra C).

9. Esa condición no es posible en la criatura, de modo tal que posea el ser sin alguien que lo conserve; eso, en efecto, repugna a la noción de criatura, la cual en cuanto tal posee el ser causado y, por esa misma razón, dependiente de otro.

10. Se requieren más cosas para el acto segundo que para el acto primero, y por tanto no es inadecuado que algo sea causa de algo en cuanto al movimiento y la operación, y que no sea causa suya en cuanto al ser.

11. La grandeza de la providencia y bondad divinas se manifiesta en el hecho de gobernar los seres inferiores por medio de los superiores más que en gobernar todas las cosas de modo inmediato, ya que a tenor de ello la perfección de la bondad divina se comunica a las criaturas según más aspectos, como es claro por lo señalado.

12. La criatura espiritual gobierna la corporal mediante el influjo de movimiento; y por eso no es preciso que estén unidas a todas las realidades corpóreas, sino solamente a aquéllas a las que mueven de modo inmediato, a saber, a los cuerpos primeros, y tampoco que estén unidas a ellos como formas, como algunos han sostenido, sino sólo como motores.

13. Cuando se afirma que algo deviene por medio de otro, la expresión "por medio de" conlleva la causa de la operación. Ahora bien, como la operación es intermedia entre el que actúa y lo actuado, puede conllevar la causa de la operación en cuanto termina en lo actuado, y de esa manera se dice que algo es hecho mediante un instrumento, o bien en cuanto sale del agente y de esa manera se dice que algo es hecho por medio de la forma del agente; en efecto, no es el instrumento la causa por la que el instrumento actúa, sino que sólo lo es la forma del agente o un agente superior; en cambio el instrumento es la causa para lo actuado por el hecho de recibir la acción del agente. En consecuencia, cuando se dice que Dios dispone por sí mismo todas las cosas, la expresión "por" denota la causa de la disposición divina en cuanto sale de Dios que dispone; y así se dice que dispone sólo por sí mismo porque no es movido por otro superior que dispone, ni dispone mediante una forma ajena sino por su propia bondad.

ARTÍCULO 9

Si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes[89]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice el Damasceno[90], "nosotros afirmamos que ellos", es decir, los cuerpos superiores, "no son causa de ninguna de las cosas que han sido hechas, ni tampoco de la corrupción de aquellas que se corrompen"; por tanto, como los seres inferiores son generables y corruptibles, no son gobernados por medio de los cuerpos superiores.

2. Pero podría replicarse que no se dice que son causa de ellos, ya que no inducen necesidad en esos cuerpos inferiores. Pero, por el contrario, si un efecto del cuerpo celeste es impedido en estos seres inferiores, eso no puede ser más que por alguna disposición que se encuentra en ellos; pero si estos seres inferiores son gobernados por los superiores, es preciso también reducir esa disposición que pone un impedimento a alguna fuerza del cuerpo celeste; en consecuencia, el impedimento no puede proceder de esos seres inferiores más que según una exigencia de los superiores, y de ese modo si los superiores poseen necesidad en sus movimientos, también inducirían necesidad en los inferiores si son gobernados por los superiores.

3. Para que una acción sea completa es suficiente un agente y un paciente; pero en los seres inferiores se encuentran fuerzas activas naturales y también fuerzas pasivas; por tanto, para sus acciones no se exige la fuerza de un cuerpo celeste; en consecuencia no están gobernados mediante los cuerpos celestes.

4. Afirma San Agustín[91] que en las cosas se encuentra algo que es actuado y que no es agente, como los cuerpos, y en cambio algo que es agente y que no es actuado, como Dios, y algo que es agente y actuado, como las sustancias espirituales; pero los cuerpos celestes son puros cuerpos; luego no poseen capacidad de actuar en los cuerpos inferiores, y de este modo estos últimos no están gobernados mediante aquéllos.

---

[89] *In II Sententiarum*, d. 15, q. 1, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 82; *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 3; *Compendium Theologiae*, c. 127.

[90] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 7 (PG 94, 893B; Bt 91).

[91] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 9 (PL 41, 151).

5. Si un cuerpo celeste actúa algo en los cuerpos inferiores, o bien actúa en cuanto es cuerpo, es decir por medio de la forma corporal, o bien por alguna otra cosa; pero no puede hacerlo en cuanto es cuerpo, ya que de ese modo el actuar le convendría a cualquier cuerpo, lo que según San Agustín[92] no parece adecuado; luego si actúan, actúan por alguna otra cosa, y de esa manera a esa fuerza incorpórea debe atribuirse la acción y no a los mismos cuerpos celestes, y así se concluye lo mismo que antes.

6. Lo que no conviene a lo anterior no conviene tampoco a lo posterior; ahora bien, como dice el Comentador[93] en *De substantia orbis*, las formas corporales presuponen las dimensiones indeterminadas en la materia; pero las dimensiones no actúan, ya que la cantidad no es principio de ninguna acción; por tanto, tampoco las formas corporales son principio de acciones, y de esa manera ningún cuerpo actúa algo más que a través de la fuerza incorpórea existente en él, y así se concluye lo mismo que antes.

7. En el libro *De causis*[94], respecto a la proposición "toda alma noble posee tres operaciones, etc.", afirma el Comentador[95] que el alma actúa sobre la naturaleza con la fuerza divina que existe en ella; pero el alma es mucho más noble que el cuerpo; por tanto, tampoco el cuerpo puede actuar algo en el alma más que a través de una cierta fuerza divina existente en él, y así se concluye lo mismo que antes.

8. Lo que es más simple no es movido por aquello que es menos simple; pero las razones seminales que están en la materia de los cuerpos inferiores son más simples que la fuerza corporal del mismo cielo, puesto que esa fuerza está extendida en la materia, lo que no puede afirmarse de las razones seminales; por tanto, las razones seminales de los cuerpos inferiores no pueden ser movidas por medio de la fuerza del cuerpo celeste, y así los seres inferiores no son gobernados en sus movimientos mediante los cuerpos celestes.

9. San Agustín[96] afirma en *De civitate Dei:* "Nada pertenece tanto al cuerpo como el mismo sexo del cuerpo, y sin embargo bajo la misma posición de las estrellas se han podido concebir diversos sexos en gemelos"; por tanto, tampoco en los seres corpóreos superiores poseen influjo los cuerpos celestes, y de ese modo se concluye igual que antes.

---

92 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 9 (PL 41, 151).

93 Averroes, *De substantia orbis*, c. 1 (IX, 4A).

94 *De causis*, prop. 3.

95 Averroes, *In De causis*, com, prop. 3.

96 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 6 (PL 41, 146).

10. "La causa primera influye en lo causado por la causa segunda incluso más que la causa segunda", como se señala en el inicio del libro *De causis*[97]; ahora bien, si los cuerpos inferiores están gobernados por medio de los superiores, entonces las fuerzas de los cuerpos superiores serán como causas primeras respecto de las fuerzas inferiores, que serán como causas segundas; por tanto, los efectos que acontecen en los cuerpos inferiores seguirán más la disposición de los cuerpos celestes que la fuerza de los cuerpos inferiores: pero en ellos se halla la necesidad, ya que siempre se comportan de la misma manera; luego también los efectos inferiores serán necesarios; pero esto es falso; en consecuencia también lo es lo primero, a saber, que los cuerpos inferiores están gobernados por los cuerpos superiores.

11. El movimiento del cielo es natural, como se afirma en el *De caelo*[98], y de esa manera no parece que sea voluntario o electivo, y así las cosas que son causadas por él no son causadas por medio de una elección, y por tanto no están sometidas a la providencia; pero es incorrecto que los cuerpos inferiores no estén gobernados por la providencia; en consecuencia es inadecuado que el movimiento de los cuerpos superiores sea causa del de los inferiores.

12. Puesta la causa se pone el efecto; por tanto el ser de la causa es como el antecedente del ser del efecto; pero si el antecedente es necesario, también el consecuente será necesario; por tanto, si la causa es necesaria, también lo es el efecto; pero los efectos que suceden en los cuerpos inferiores no son necesarios sino contingentes; luego no son causados por el movimiento del cielo, el cual es necesario por ser natural, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

13. Aquello por lo cual se hace algo es más noble que esto. Ahora bien, todas las cosas han sido hechas por causa del hombre, incluso los cuerpos celestes, como se afirma en *Deuteronomio* (4, 19): "Para que, alzados los ojos al cielo, veas el sol y la luna y los demás astros del cielo, no te equivoques y adores las cosas que el Señor tu Dios ha creado para el servicio de todos los pueblos que existen bajo el cielo". Por tanto, el hombre es más digno que las criaturas celestes; pero el más vil no influye en el más noble; luego los cuerpos celestes no influyen en el cuerpo humano, y por la misma razón tampoco en los demás cuerpos que son previos al cuerpo humano, como son los elementos.

14. Pero podría replicarse que el hombre es más noble que los cuerpos celestes en cuanto al alma, pero no en cuanto al cuerpo. Pero, por el contrario, es más noble la perfección de una cosa más noble perfectible; pero el cuerpo del hombre posee una forma más noble que el cuerpo del cielo; en efecto, la forma del cielo es puramente corpórea, por lo que el alma racional es mucho más noble

---

97 *De causis*, prop. 1.

98 Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 2, 268 b 14.

que ella; en consecuencia, también el cuerpo humano es más noble que el cuerpo celeste.

15. Un contrario no es causa de su contrario; pero la fuerza del cuerpo celeste en ocasiones se opone a que sean producidos los efectos en los cuerpos inferiores; como cuando en ocasiones el cuerpo celeste mueve a la humedad mientras el médico intenta resecar la materia para producir la salud, y en ocasiones lo consigue a pesar de la disposición contraria del cuerpo celeste; por tanto, los cuerpos celestes no son causa de los efectos corporales en los cuerpos inferiores.

16. Como toda acción se realiza por contacto, lo que no está tocando no actúa; pero los cuerpos celestes no tocan los cuerpos inferiores; luego no actúan en ellos, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

17. Pero podría replicarse que los cuerpos celestes tocan los cuerpos inferiores mediante un cuerpo intermedio. Pero, por el contrario, siempre que hay contacto y acción a través de algo intermedio es preciso que eso intermedio reciba en primer lugar y no en último el efecto del agente, como el fuego calienta antes el aire que a nosotros; pero los efectos de las estrellas y del sol no pueden ser recibidos en los cuerpos inferiores que tienen por naturaleza la quintaesencia y por eso no son susceptibles del calor y del frío ni de otras disposiciones que se encuentran en los cuerpos inferiores; por tanto, una acción no puede pasar mediante ellos desde los cuerpos superiores a los inferiores.

18. La providencia se comunica a lo que es medio de la providencia; pero la providencia no puede comunicarse a los cuerpos celestes, puesto que carecen de razón; por tanto, no pueden ser medio en la providencia de las cosas.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[99] en *De Trinitate*: "Los cuerpos más grasos y los más débiles están regidos con un cierto orden a través de lo que son más sutiles y más fuertes"; pero los cuerpos celestes son más sutiles y más poderosos que los inferiores; por tanto, los inferiores son gobernados por aquéllos.

2. Afirma Dionisio[100] en *De divinis nominibus* que el rayo del sol "confiere la generación visible de los cuerpos y les mueve a la vida, los nutre y los hace crecer"; pero estos son los efectos más nobles en los cuerpos inferiores; luego también todos los demás efectos corporales son producidos por la providencia divina mediante los cuerpos celestes.

---

[99] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4 (PL 42, 873).

[100] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, §4 (PG 3, 700A).

3. Según el Filósofo[101] en la *Metaphysica*, lo que es primero en algún género es causa de las cosas que son posteriores en ese género; pero los cuerpos celestes son primeros en el género de los cuerpos y sus movimientos son primeros entre los demás movimientos corporales; luego son causa de los seres corpóreos que acaecen aquí, y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

4. El Filósofo[102] afirma en *De generatione* que la rotación del sol en una órbita inclinada es causa de la generación y de la corrupción en los cuerpos inferiores, por lo que también las generaciones y las corrupciones están medidas por el citado movimiento; también en *De animalibus*[103] afirma que todas las diversidades que existen en los seres concebidos proceden de los cuerpos celestes; por tanto, los cuerpos inferiores están regidos por medio de aquéllos.

5. Rabbi Moisés[104] afirma que el cielo está en el mundo lo mismo que el corazón en el animal; pero todos los demás miembros están gobernados por el alma mediante el corazón; luego todos los demás cuerpos están gobernados por Dios mediante el cielo.

SOLUCIÓN

La intención común de todos los autores ha sido reducir, en la medida que fuera posible, la multitud a la unidad, la variedad a la uniformidad, y por tanto los antiguos, considerando la diversidad de las acciones en los cuerpos inferiores, intentaron reducirlos a unos pocos y muy simples principios, a saber, a los elementos, muchos o uno, y a las cualidades elementales. Pero esta postura no es razonable. En efecto, las cualidades elementales se encuentran en las acciones de las cosas naturales como principios instrumentales, y la señal de esto es que no poseen el mismo modo de acción en todos, ni tampoco sus acciones llegan al mismo término; de hecho tienen un efecto distinto en el oro, en la madera y en la carne de un animal, lo que no ocurriría si no actuasen en cuanto están regulados por otro. La acción de un agente principal no se reduce a la acción del instrumento como a su principio, sino más bien al revés, lo mismo que el efecto del arte no debe atribuirse a la sierra sino al artífice. Por ello también los efectos naturales no pueden reducirse a las cualidades elementales como a sus primeros principios.

Por eso, otros autores, a saber, los platónicos, los redujeron a las formas simples y separadas como a sus primeros principios, de las que, como afirmaban, procedían el ser y la generación y toda propiedad natural en los cuerpos

---

[101] Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 24.

[102] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 a 31.

[103] Aristóteles, *De generatione animalium*, IV, 10, 777 b 20.

[104] Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum*, I, c. 71.

inferiores. Pero esto tampoco puede aceptarse; en efecto, de una causa que se comporta del mismo modo procede un efecto que se comporta siempre del mismo modo; ahora bien, establecían que esas formas eran inmóviles, por lo que sería preciso que la generación derivada de ellos siempre debería darse de modo uniforme en los cuerpos inferiores, pero con los sentidos comprobamos lo contrario. Por ello, es preciso establecer que los principios de la generación y de la corrupción y de los demás movimientos subsecuentes en los cuerpos inferiores son algunos que no se comportan siempre del mismo modo; es preciso, sin embargo, que ellos permanezcan siempre como principios primeros de la generación, para que la generación pueda darse con continuidad; y por eso es preciso que sean invariables en cuanto a su sustancia, y que se muevan solamente según el lugar, de modo tal que efectúen movimientos contrarios y diversos, mediante acceso y receso, en los cuerpos inferiores; los cuerpos celestes son de ese tenor; y en consecuencia es preciso reducir a ellos todos los efectos corporales como a causas suyas.

Pero en esta reducción ha habido un doble error. En efecto, algunos redujeron los cuerpos inferiores a los cuerpos celestes como a sus causas simplemente primeras, ya que no admitían ninguna sustancia incorpórea, y por eso afirmaron que los primeros entre los cuerpos eran los primeros entre los entes. Pero esto es claramente falso; en efecto, todo lo que se mueve es preciso reducirlo a un principio inmóvil, ya que nada se mueve por sí mismo, y no se puede proceder al infinito; por su parte, el cuerpo celeste, aunque no varíe según la generación y la corrupción o según algún movimiento que cambie algo que está inserto en su sustancia, sin embargo es movido según el lugar; por ello es preciso realizar la reducción a un principio anterior, de tal modo que aquellas cosas que se alteran sean reducidas según un cierto orden a uno que las altera y que no es alterado, y el movimiento según el lugar se reduzca ulteriormente a lo que de ninguna manera se mueve.

Otros, en cambio, establecieron que los cuerpos celestes eran las causas de los cuerpos inferiores no sólo en cuanto al movimiento, sino también en cuanto a su primera constitución –como afirma Avicena[105] en su *Metaphysica*–, que por el hecho de que lo que es común a todos los cuerpos celestes, es decir, la naturaleza de su movimiento circular, es causado en los cuerpos inferiores lo que es común a ellos, a saber, la materia prima, y en cambio por aquello en lo que mutuamente difieren los cuerpos celestes es causada la diversidad de las formas en los cuerpos inferiores, de modo tal que los cuerpos celestes son intermedios entre Dios y los cuerpos inferiores también de alguna manera respecto a la creación. Pero esto es contrario a la fe, la cual establece que toda naturaleza existe inmediatamente por Dios, puesta según su primera creación, y en cambio que

---

[105] Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 5 (fol. 105rb).

una criatura sea movida por otra, presupuestas las fuerzas naturales concedidas a entrambas criaturas por la acción divina; y en consecuencia sostenemos que los cuerpos celestes son causas de los cuerpos inferiores sólo por vía de movimiento, y de esa manera son intermediarios en la obra del gobierno, pero no en cambio en la obra de la creación.

RESPUESTAS

1. El Damasceno pretende excluir de los cuerpos celestes la causalidad primera, o incluso la imposición de necesidad, respecto de los cuerpos inferiores; en efecto, aunque los cuerpos celestes actúen siempre del mismo modo, sin embargo su efecto es recibido en los cuerpos inferiores según el modo de estos, que con frecuencia se encuentran con disposiciones contrarias; por ello las fuerzas celestes no siempre inducen sus efectos en los cuerpos inferiores a causa del impedimento de una disposición contraria. Y esto es lo que señala el Filósofo[106] en *De somno et vigilia*: que con frecuencia se producen señales de lluvias y vientos, que sin embargo no suceden a causa de disposiciones más fuertes.

2. Esas disposiciones que se oponen a la fuerza celeste no son causadas en su origen por el cuerpo celeste, sino por la operación divina, a través de la cual el efecto del fuego es cálido y el agua es fría, etc.; y de esta manera no es preciso remitir todos los impedimentos de ese tenor a las causas celestes.

3. Las fuerzas activas en los cuerpos inferiores son solamente instrumentales, por lo que lo mismo que el instrumento no mueve si no es movido por el agente principal, igualmente tampoco las fuerzas activas inferiores pueden actuar salvo que sean movidas por los cuerpos celestes.

4. Esa objeción se refiere a una cierta opinión que se contiene en *Fons vitae*[107], que sostiene que ningún cuerpo actúa por una fuerza corpórea, ya que la cantidad que está en la materia impide que la forma actúe, y toda acción que se atribuye al cuerpo es propia de una fuerza espiritual que actúa en el mismo cuerpo; y Rabbi Moisés[108] afirma que esta opinión es propia de los que hablan dentro de la doctrina de los moros, pues en efecto sostienen que el fuego no calienta, sino que calienta Dios en el fuego. Pero esta postura es absurda, puesto que suprime las operaciones naturales a todas las cosas, y es contraria a las afirmaciones de los filósofos y los santos; por ello, sostenemos que los cuerpos actúan por su fuerza corpórea, y sin embargo Dios actúa en todas las cosas como la causa primera actúa en la causa segunda. Por tanto, el hecho de que los cuerpos sólo sean actuados y no actúen debe entenderse en consonancia con que

---

[106] Aristóteles, *De divinatione per somnum,* 2, 463 b 23.

[107] Avicebrón, *Fons vitae,* tr. II, n. 9-10.

[108] Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum,* I, c. 72.

denomina actuar a lo que tiene dominio sobre su acción, y según este modo de hablar afirma el Damasceno[109] que 'los animales irracionales no actúan sino que son actuados'; sin embargo eso no excluye que actúen en cuanto que actuar es ejercer alguna acción.

5. El agente siempre es diverso o contrario al paciente, como se señala en *De generatione*[110], y por eso al cuerpo no compete actuar sobre otro cuerpo en cuanto a lo que tiene de común con él, sino según aquello en lo que se distingue de él; por eso el cuerpo no actúa en cuanto es cuerpo, sino en cuanto es tal cuerpo, como también el animal no razona en cuanto animal, sino en cuanto es hombre, y de modo semejante el fuego no calienta en cuanto es un cuerpo, sino en cuanto es cálido, y lo mismo sucede respecto del cuerpo celeste.

6. Las dimensiones se presuponen en la materia no en acto completo antes de las formas naturales, sino en acto incompleto, y por tanto son previas en el proceso de la materia y de la generación; por su parte, la forma es anterior en la línea de la compleción. Según esto, actúa lo que es completo y ente en acto, no en cuanto está en potencia, pues en este último caso sólo sufre una acción. Y por eso no se sigue de ahí que, si la materia o las dimensiones preexistentes en la materia no actúan, no actúe la forma, sino al revés; se seguiría, en cambio, que si no sufren la acción, la forma no la sufre. Y sin embargo la forma del cuerpo celeste no está inserta en él mediante tales dimensiones, como señala el Comentador en el mismo lugar.

7. El orden de los efectos debe responder al orden de las causas; ahora bien, en las causas, según el autor de ese libro[111], se encuentra un orden tal que en primer lugar está la causa primera, es decir, Dios; en segundo lugar la inteligencia, y en tercer lugar el alma; de ahí que también el primer efecto, que es el ser, se atribuya propiamente a la causa primera, y el segundo, que es el conocer, se atribuye a la inteligencia, y el tercero, que es el mover, se atribuye al alma. La causa segunda, sin embargo, siempre actúa en virtud de la causa primera, y de ese modo posee algo de su operación, lo mismo que también las órbitas inferiores poseen algo del movimiento de la primera órbita; por eso, también la inteligencia, según el mismo autor, no sólo entiende, sino que también da el ser, y el alma que, según él, está regida por la inteligencia, no sólo mueve, lo cual es una acción animal, sino que también entiende, lo cual es una acción intelectual, y proporciona el ser, lo cual es una acción divina; y esto lo afirmo del alma noble, que él entiende que es el alma del cuerpo celeste o cualquier otra alma racional. En consecuencia, de esa manera no es preciso que sea la sola fuerza divina la

---

[109] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960D; Bt 153).

[110] Aristóteles, *De generatione et corruptione,* I, 7, 324 a 11.

[111] *De causis,* com. 3.

que mueva inmediatamente, sino también las causas inferiores mediante las fuerzas propias, en cuanto participan de la fuerza de las causas superiores.

8. Según San Agustín[112] se denominan razones seminales a todas las fuerzas activas y pasivas establecidas en todas las criaturas por Dios, mediante las cuales él pone en el ser los efectos naturales; por eso él mismo afirma en *De Trinitate*[113], que "lo mismo que las madres están grávidas de sus fetos, así el mundo está grávido de las causas de todo lo que nace", exponiendo lo que antes había dicho[114] respecto de las razones seminales, que había llamado también "fuerzas y facultades distribuidas a las cosas". Entre estas razones seminales se contienen también las fuerzas activas de los cuerpos celestes, que son más nobles que las fuerzas activas de los cuerpos inferiores, y de esa manera pueden moverlas; y se llaman razones seminales en cuanto que en las causas activas están originalmente todos los efectos como en unos ciertas semillas. Sin embargo, si se entienden las razones seminales como incoaciones de las formas, que están en la materia prima en cuanto está en potencia para todas las formas, como pretenden algunos, si bien no concuerda mucho con las afirmaciones de San Agustín, puede sostenerse que su simplicidad es debida a su imperfección, como también la materia prima es simple; y por tanto de esto no se deriva que no puedan ser movidas, como tampoco la materia prima.

9. Es preciso reconducir la diversidad de los sexos a algunas causas celestes; en efecto, todo agente intenta asimilar a sí mismo al paciente en la medida que le es posible, por lo que la fuerza activa que está en el semen del varón tiende siempre a que lo concebido sea de sexo masculino, que es más perfecto, por lo que el sexo femenino acontece fuera de la intención de la naturaleza del agente particular; por tanto, si no existiese alguna fuerza que tienda al sexo femenino, la generación de la mujer sería completamente casual, como lo es la de los monstruos; por eso se dice que aunque esté fuera de la intención de la naturaleza particular, por cuya razón se llama a "la mujer un varón incompleto", sin embargo pertenece a la intención de la naturaleza universal, que es la fuerza del cuerpo celeste, como afirma Avicena[115]. Pero puede haber un impedimento por parte de la materia, que ni la fuerza celeste ni una fuerza particular consiga su efecto, a saber, la producción del sexo masculino; por eso en ocasiones se engendra una mujer incluso existiendo una disposición en el cuerpo celeste a lo contrario, por causa de una indisposición de la materia, o bien al revés se engendrará un sexo masculino contra la disposición del cuerpo celeste a causa del

---

[112] San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 8 (PL 42, 875); *De Genesi ad litteram,* IX, c. 17 (PL 34, 406).

[113] San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 9 (PL 42, 878).

[114] San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 9 (PL 42, 877).

[115] Avicena, *Metaphysica,* VI, c. 5 (fol. 94va).

triunfo de una fuerza particular sobre la materia. Sucede, pues, que en la concepción de gemelos la materia es separada por la acción de la naturaleza, una parte de la cual obedece a la fuerza agente más que la otra, a causa de alguna indigencia de la otra, y en consecuencia en una parte se genera un sexo femenino, y en otra uno masculino, ya sea que el cuerpo celeste disponga a uno u a otro; esto sucede, sin embargo, cuando el cuerpo celeste dispone al sexo femenino.

10. Se dice que la causa primera influye más que la segunda en cuanto que su efecto es más íntimo y más permanente en lo causado que el efecto de la causa segunda; sin embargo, el efecto se asemeja más a la causa segunda, ya que a través de ella se determina de algún modo la acción de la primera causa a ese efecto determinado.

11. Aunque el movimiento celeste en cuanto es acto del cuerpo móvil no es un movimiento voluntario, sin embargo en cuanto es acto del que se mueve es voluntario, es decir, causado por alguna voluntad, y según esto las cosas que son causadas por ese movimiento pueden caer bajo la providencia.

12. El efecto no se sigue de la causa primera a menos que esté puesta la causa segunda, por lo que la necesidad de la causa primera no induce necesidad en el efecto salvo que esté puesta la necesidad en la causa segunda.

13. El cuerpo celeste no está hecho en función del hombre como su principal fin, sino que su fin principal es la bondad divina. E incluso que el hombre sea más noble que el cuerpo celeste no deriva de la naturaleza del cuerpo, sino de la naturaleza del alma racional. Y además, aunque se concediera que también el cuerpo del hombre fuera simplemente más noble que el cuerpo celeste, nada impediría que el cuerpo celeste sea más noble que el cuerpo humano respecto a algo, a saber, que tiene capacidad activa, mientras que el cuerpo humano posee capacidad pasiva, y de ese modo podrá actuar sobre el cuerpo humano; así también el fuego en cuanto es cálido en acto actúa en el cuerpo humano en cuanto es cálido en potencia.

14. El alma racional también es una cierta sustancia y es el acto del cuerpo; por tanto, en cuanto es sustancia es más noble que la forma celeste, y en cambio no en cuanto es acto del cuerpo. O también se puede decir que el alma es la perfección del cuerpo humano, sea como forma sea como motor; en cambio, el cuerpo celeste, puesto que es más perfecto, no requiere sustancia alguna espiritual que le perfeccione como forma, sino que le perfecciona sólo como motor, y esta perfección, según su naturaleza, es más noble que el alma humana. Algunos han propuesto que los motores unidos de las órbitas son sus formas, afirmación que San Agustín[116] deja en duda en el *De Genesi ad litteram*; San Jerónimo[117] en

---

[116] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* II, c. 18 (PL 34, 279).

cambio parece estar de acuerdo al comentar *Eclesiástico* (1, 6): "Dando vueltas por todos los lugares", como señala la *Glossa*[118] "llamó espíritu al sol, que como un animal respira y vive"; sin embargo el Damasceno[119] afirma lo contrario: "Nadie –dice– considere que los cielos y las estrellas están animados: son, en efecto, inanimados e insensibles".

15. También la acción de un contrario que se opone a la fuerza activa de un cuerpo celeste posee una causa en el cielo; los filósofos establecen, en efecto, que a través del movimiento primero los seres inferiores son conservados en sus acciones, y de esa manera ese movimiento contrario que actúa impidiendo el efecto de un cuerpo celeste, como lo cálido que obstaculiza la humedad de la luna, tiene también una causa celeste, y así la salud que alcanza no se opone completamente a la acción del cuerpo celeste, sino que posee en él alguna raíz.

16. Los cuerpos celestes tocan a los cuerpos inferiores, pero no son tocados por ellos, como se señala en *De generatione*[120], ni tampoco cualquiera de ellos toca a cualquier cuerpo inferior de modo inmediato sino a través de algo intermedio, como se decía.

17. La acción de un agente se recibe en el intermediario al modo de éste, y por tanto en ocasiones es recibida en el intermediario de modo distinto que en el último, lo mismo que la fuerza de un imán atrae al hierro por medio del aire, el cual no es atraído, y la fuerza del pez, que paraliza la mano, es llevada a la mano mediante la red, que no paraliza, como señala el Comentador[121] en la *Physica*; los cuerpos celestes poseen todas las cualidades existentes en los cuerpos inferiores a su modo, es decir, originalmente, y no en el modo en que están en ellos; por eso también las acciones de los cuerpos superiores no se reciben en las órbitas intermedias de modo tal que éstas se alteren, como se alteran en efecto las inferiores.

18. Tales cuerpos inferiores son gobernados por la divina providencia mediante los cuerpos superiores, no de modo tal que a esos cuerpos les sea comunicada la providencia divina, sino porque se convierten en instrumentos de la divina providencia, lo mismo que el arte no se comunica al martillo, que es instrumento del arte.

---

117 San Jerónimo, *In Ecclesiasten*, I, 6 (PL 23, 1068B-C).

118 *Glossa ordinaria in Ecclesiasten*, I, 6 (PL 23, 1068B-C).

119 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 6 (PG 94, 885A; Bt 83).

120 Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 6, 323 a 28.

121 Averroes, *In Physicam*, VIII, com. 35 y com. 37 (IV, 375H y 376H).

ARTÍCULO 10

Si los actos humanos están gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes[122]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Afirma, en efecto, el Damasceno[123] que los cuerpos celestes "constituyen en nosotros la complexión, los hábitos y disposiciones"; pero los hábitos y disposiciones pertenecen al entendimiento y a la voluntad, que son principios de los actos humanos; por tanto, los actos humanos son gobernados por Dios mediante los cuerpos celestes.

2. En *Liber sex principiorum*[124] se dice que "el alma unida al cuerpo imita la constitución del cuerpo"; pero los cuerpos celestes influyen en la constitución humana; luego también en el alma misma, y así pueden ser causa de los actos humanos.

3. Todo lo que actúa sobre lo anterior actúa sobre lo posterior; pero la esencia del alma es anterior a sus potencias, a saber, la voluntad y el entendimiento, puesto que derivan de la esencia del alma; por tanto, influyendo los cuerpos celestes en la misma esencia del alma racional –influyen, en efecto, sobre ella en cuanto es acto del cuerpo, lo cual le corresponde por su esencia–, parece que los cuerpos celestes influyen en el entendimiento y la voluntad, y así son principios de los actos humanos.

4. El instrumento no sólo actúa por propia virtud sino en virtud del agente principal; pero el cuerpo celeste, puesto que es el motor del movimiento, es instrumento espiritual de la sustancia motora, y su movimiento no sólo es acto del cuerpo movido sino acto del espíritu motor; en consecuencia, su movimiento no sólo actúa en virtud del cuerpo movido sino también en virtud del espíritu que mueve; pero lo mismo que el cuerpo celeste tiene preeminencia sobre el cuerpo humano, igualmente su espíritu es superior al espíritu humano; por consiguiente, lo mismo que ese movimiento influye en el cuerpo humano, igual-

---

[122] *In II Sententiarum,* d. 15, q. 1, a. 3; *Contra Gentes*, III, c. 85 y c. 87; *Summa Theologiae*, I, q. 115, a. 4; I-II, 19, a. 5; *In de anima*, III, lect. 4; *Super Matthaeum,* c. 2; *In Perihermeneias*, I, lect. 14; *Compendium Theologiae*, c. 127 y c. 128.

[123] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 7 (PG 94, 893C; Bt 91).

[124] *Liber sex principiorum*, IV (ed. Minio-Paluello, pp. 44-45).

mente influye en el alma humana, y de esa manera parece que son principios de los actos humanos.

5. Se comprueba experimentalmente que algunos hombres desde su nacimiento están dispuestos a aprender o ejercitar algunos oficios, por ejemplo algunos a ser artesanos, otros a ser médicos, etc.; y esto no puede reconducirse como a su causa a los principios próximos de la generación, ya que en ocasiones los hijos se encuentran dispuestos a ciertos oficios a los que sus padres no estaban inclinados; por tanto, es preciso que esta diversidad de disposiciones se reduzca como a su causa a los cuerpos celestes; pero no se puede decir que tales disposiciones estén en las almas mediante los cuerpos, ya que las cualidades corpóreas no actúan sobre estas inclinaciones como actúan en cambio sobre la ira, la alegría y otras pasiones del alma; por tanto, los cuerpos celestes influyen de modo directo e inmediato sobre las almas humanas, y de ese modo los actos humanos son gobernados mediante los cuerpos celestes.

6. Entre los actos humanos algunos parecen tener preeminencia sobre los demás, por ejemplo reinar, dirigir guerras, etc.; pero, como afirma Isaac[125] en *De definicionibus*, Dios ha hecho que el cielo impere sobre los reinos y sobre las guerras; por tanto a mayor abundamiento los demás actos humanos son gobernados mediante los cuerpos celestes.

7. Es más fácil transportar una parte que el todo; pero en ocasiones toda la multitud de una región es movida a guerrear por la fuerza de los cuerpos celestes, como dicen los filósofos; luego a mayor abundamiento es movido por la fuerza de los cuerpos celestes un hombre particular.

EN CONTRA

1. Dice el Damasceno[126] que los cuerpos celestes "jamás son causa de nuestros actos, pues en efecto nosotros, hechos con libre arbitrio por el Creador, somos señores de nuestros actos".

2. Eso mismo lo confirma lo que determina San Agustín[127] en *De civitate Dei* y en *De Genesi ad litteram,* y lo que también señala San Gregorio[128] en su *Homilia Epiphaniae*.

---

125 Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* (ed. Muckle, p. 317 y p. 336).

126 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 7 (PG 94, 893A; Bt 90).

127 San Agustín, *De civitate Dei,* V, c. 9 (PL 41, 151); *De Genesi ad litteram*, II, c. 17 (PL 34, 278).

128 San Gregorio Magno, *In Evangelium*, I, hom. 10, n. 5 (PL 76, 1112).

SOLUCIÓN

Para el esclarecimiento de esta cuestión hay que afirmar que es preciso saber qué se quiere decir con actos humanos; en efecto, se denominan propiamente actos humanos aquéllos de los que el hombre es señor; ahora bien, el hombre es señor de sus actos por medio de la voluntad, es decir, por el libre arbitrio; por eso, esta cuestión versa sobre los actos de la voluntad y del libre arbitrio. Los demás actos que hay en el hombre, no subyacentes al imperio de la voluntad, como los actos de la potencia nutritiva y generativa, están sujetos a las fuerzas celestes del mismo modo que los demás actos corporales.

Ahora bien, ha habido muchos errores respecto a los citados actos humanos. En efecto, algunos establecieron que los actos humanos no pertenecían a la divina providencia, ni podrían reducirse a más causa que nuestra providencia; tal postura parece que fue la de Cicerón, como señala San Agustín[129] en *De civitate Dei*. Pero eso no puede ser; la voluntad, en efecto, es un motor movido, como se demuestra en *De anima*[130], por lo cual es preciso que su acto sea reducido a un primer principio que sea motor no movido. Por eso algunos recondujeron todos los actos de la voluntad a los cuerpos celestes, estableciendo que los sentidos y el entendimiento eran iguales en nosotros, y por consiguiente que todas las fuerzas del alma eran corporales, y de esa manera estaban sujetas a las acciones de los cuerpos celestes. Aristóteles[131] refutó esta postura en el *De anima*, mostrando que el entendimiento es una capacidad inmaterial, y que su acción no es corporal; y también que, como se sostiene en *De animalibus*[132], las acciones cuyos principios se producen sin el cuerpo es necesario que sean principios incorpóreos; por ello no puede ser que las acciones del entendimiento y de la voluntad puedan reducirse, propiamente hablando, a principios corpóreos. Por eso Avicena[133] sostuvo en su *Metaphysica* que lo mismo que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, igualmente el cuerpo celeste, y lo mismo que las acciones del cuerpo humano y del movimiento se reducen a los cuerpos celestes, igualmente todas las acciones del alma se reducen a las almas celestes como a sus principios, de manera tal que toda voluntad que está en nosotros es causada por la voluntad del alma celeste. Y esto ciertamente puede ser adecuado en cuanto a la opinión que él tiene sobre el fin del hombre, consistente en la conjunción del alma humana con el alma celeste o con la inteligencia; en efecto, siendo la perfección de la voluntad el fin y el bien, que es su objeto, lo mismo que lo visible es el objeto de la vista, es preciso que lo que actúa sobre la voluntad tenga tam-

---

129 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 9 (PL 41, 148).

130 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 16.

131 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

132 Aristóteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27.

133 Avicena, *Metaphysica*, X, c. 1 (fol. 108^{r}).

bién razón de fin, ya que el eficiente no actúa más que en cuanto puede imprimir su forma en algo susceptible de recibirla. Ahora bien, según la doctrina de la fe, Dios mismo es de modo inmediato el fin de la vida humana –en efecto, gozando de su visión seremos beatificados–, y en consecuencia solamente Él puede actuar sobre nuestra voluntad.

Por otra parte, es preciso que el orden de los seres móviles se corresponda con el orden de los seres capaces de mover. Pero en el orden al fin, al que se refiere la providencia, lo primero que se encuentra en nosotros es la voluntad, a la cual pertenece en primer lugar la razón de bien y de fin, y que utiliza todo lo que hay en nosotros como instrumentos para la consecución del fin, aunque en otro sentido el entendimiento preceda a la voluntad; el entendimiento ciertamente es más cercano a la voluntad, y las fuerzas corporales están más alejadas. Y por ello el mismo Dios, que es simplemente el primer providente, es el único que influye en nuestra voluntad; en cambio, el ángel, que le sigue en el orden de las causas, influye en nuestro entendimiento por cuanto somos iluminados, purificados y perfeccionados por medio de los ángeles, como afirma Dionisio[134]; y por su parte los cuerpos, que son agentes inferiores, pueden influir en las capacidades sensibles y en las demás facultades orgánicas. En cambio, en cuanto el movimiento de una potencia del alma redunda en otra, sucede que el influjo del cuerpo celeste redunda en el entendimiento como por accidente, y ulteriormente en la voluntad; y de manera semejante el influjo del ángel sobre el entendimiento redunda accidentalmente sobre la voluntad. Sin embargo, por lo que se refiere a esto, es diversa la disposición del entendimiento y de la voluntad respecto a las facultades sensitivas. Nuestro entendimiento, en efecto, es movido de modo natural por la facultad sensitiva aprehensiva al modo en el que el objeto mueve a la potencia, puesto que el fantasma se relaciona con el entendimiento posible lo mismo que el color respecto a la vista, como se sostiene en el *De anima*[135]; y por tanto, obstaculizada la facultad sensitiva interior, necesariamente es obstaculizado el entendimiento, lo mismo que comprobamos que, lesionado el órgano de la fantasía, necesariamente se impide la acción del entendimiento. Y de esta manera la acción y el influjo del cuerpo celeste puede redundar en el entendimiento casi por vía de necesidad, de modo accidental sin embargo, como en cambio es de suyo en los cuerpos; y digo por necesidad salvo que haya una disposición contraria por parte del ser móvil. En cambio el apetito sensitivo no mueve de modo natural a la voluntad, sino que es al revés, ya que "el apetito superior mueve al apetito inferior como una esfera mueve a otra esfera", tal como se afirma en el *De anima*[136]; y por grande que sea la perturbación que

---

[134] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §4 (PG 3, 181B; Dion. 814).

[135] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 15.

[136] Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 13.

sufra el apetito inferior por medio de una pasión como la ira o la concupiscencia, no es necesario que la voluntad quede obstaculizada; es más, posee la capacidad de rechazar tal perturbación, como se afirma en *Génesis* (4, 7): "Tu apetito estará bajo tu poder". Y por consiguiente de los cuerpos celestes no se induce necesidad alguna en los actos humanos ni por parte de los receptores ni por parte de los que actúan, sino solamente una inclinación, que la voluntad puede ciertamente rechazar ya sea por una virtud adquirida o una virtud infusa.

RESPUESTAS

1. El Damasceno se refiere a las disposiciones y hábitos corporales.

2. Como es manifiesto por lo dicho, el alma no sigue de modo necesario la disposición del cuerpo por lo que se refiere al acto de la voluntad, sino que de la constitución del cuerpo procede solamente una inclinación a las cosas que son propias de la voluntad.

3. Ese argumento sería correcto si el cuerpo celeste pudiera influir de suyo sobre la esencia del alma; ahora bien, la influencia del cuerpo celeste no alcanza la esencia del alma más que accidentalmente, es decir, por medio de una mutación del cuerpo, del que el alma es su acto; pero la voluntad no procede de la esencia del alma en cuanto está unida al cuerpo, y por eso el argumento no es concluyente.

4. El instrumento de un agente espiritual no actúa según la fuerza espiritual más que en cuanto actúa según la fuerza corporal; pero según la fuerza corporal el cuerpo celeste no puede actuar más que sobre un cuerpo; y por ello también la acción que se produce por una fuerza espiritual no puede extenderse al alma salvo por accidente, es decir, mediante el cuerpo. Al cuerpo, en cambio, alcanza su acción de ambos modos; en efecto, por la fuerza del cuerpo mueve las cualidades elementales, a saber, lo cálido, lo frío y otras semejantes, pero por la fuerza espiritual mueve a la especie y a los efectos consiguientes a la especie entera, los cuales no pueden ser reducidos a las cualidades elementales.

5. En estos cuerpos hay algún efecto derivado de los cuerpos celestes no causado por el calor y el frío, como en el caso del imán que atrae al hierro; y de ese modo en el cuerpo humano queda una disposición proveniente del cuerpo celeste, por la que sucede que el alma unida a él se inclina a éste o aquel oficio.

6. Para que sea aceptable la afirmación de Isaac se la debe entender solamente en cuanto a la inclinación, del modo señalado antes.

7. La gente, en su mayor parte, sigue las inclinaciones naturales, por cuanto el común de los hombres intenta complacer a las pasiones, pero los hombres sabios superan con la razón las pasiones y las inclinaciones señaladas; y en consecuencia es más probable que la gente común actúe aquello a lo que inclina el cuerpo celeste que el que un hombre particular supere alguna vez por la razón la

inclinación señalada. De modo semejante ocurriría si hubiese un gran número de hombres coléricos; difícilmente sucedería que no fuesen movidos a la ira, mientras que uno solo podría con más facilidad no incurrir en ella.

CUESTIÓN 6*
LA PREDESTINACIÓN

Primero, se pregunta si la predestinación pertenece a la ciencia o a la voluntad.

Segundo, si la presciencia de los méritos es causa o razón de la predestinación.

Tercero, si hay certeza de la predestinación.

Cuarto, si el número de la predestinación es cierto.

Quinto, si los predestinados tienen certeza de su predestinación.

Sexto, si la predestinación puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

ARTÍCULO 1
Si la predestinación pertenece a la ciencia o a la voluntad[1]

Parece que la predestinación pertenece a la voluntad como a su género.

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[2] en *De praedestinatione sanctorum*, "predestinación es propósito de tener misericordia"; pero el propósito es propio de la voluntad; por tanto, también la predestinación.

2. La predestinación parece ser idéntica a la elección eterna, sobre la cual se dice en *Efesios* (1, 4): "Nos ha elegido en Él, antes de la constitución del mundo", puesto que lo mismo son denominados elegidos y predestinados; pero la

---

* Traducción de Ángel Luis González.

1 *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 1.

2 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 3, c. 6 y c. 17 (PL 44, 965, 969 y 986).

elección, según el Filósofo[3] en la *Ethica*, es más propia del apetito que del entendimiento; por tanto, también la predestinación pertenece más a la voluntad que a la ciencia.

3. Pero podría replicarse que la elección precede a la predestinación y no es igual a ella. Pero, por el contrario, la voluntad sigue y no precede a la ciencia; mas la elección pertenece a la voluntad; si, pues, la elección precede a la predestinación, ésta no puede pertenecer a la ciencia.

4. Si la predestinación perteneciera a la ciencia, parecería que la predestinación sería lo mismo que la presciencia, y de ese modo todo el que conociese con antelación la salvación de alguien lo predestinaría; pero esto es falso: los profetas, en efecto, tuvieron presciencia de la salvación de las gentes, por la cual no las predestinaron; por tanto, etc.

5. La predestinación lleva consigo causalidad; pero la causalidad no pertenece a la razón de ciencia sino más bien a la razón de voluntad; luego la predestinación pertenece más a la voluntad que a la ciencia.

6. La voluntad se diferencia de la potencia por cuanto la potencia se refiere a sus efectos solamente en el futuro –no hay, en efecto, potencia respecto de las cosas que son o han sido–, y en cambio la voluntad hace referencia por igual al efecto presente y al efecto futuro; pero la predestinación tiene efecto en el presente y en el futuro, y por eso San Agustín[4] afirma que "la predestinación es la preparación de la gracia en el presente y de la gloria en el futuro"; luego la predestinación pertenece a la voluntad.

7. La ciencia no hace referencia a las cosas en cuanto hechas o por hacer, sino más bien en cuanto sabidas o por saber; en cambio la predestinación dice referencia a lo que debe hacerse; por tanto, la predestinación no pertenece a la ciencia.

8. El efecto es definido más por la causa próxima que por la remota, lo mismo que el hombre es engendrado más por el hombre que lo engendra que por el sol; pero la preparación procede de la ciencia y de la voluntad, y por otra parte la ciencia es causa anterior y más remota que la voluntad; luego la preparación pertenece más a la voluntad que a la ciencia; pero "la predestinación es la preparación de alguien para la gloria", como afirma San Agustín[5]; luego también la predestinación será más propia de la voluntad que de la ciencia.

9. Cuando muchos movimientos se ordenan a un sólo término, toda la coordinación de los movimientos recibe el nombre del movimiento último, como para la educción de la forma sustancial de la potencia de la materia se ordena en

---

[3] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 2, 1139 b 4; X, 10, 1181 a 17.

[4] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 10 (PL 44, 974).

[5] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 10 (PL 44, 974).

primer lugar la alteración, y en segundo lugar la generación, y el todo se denomina generación; pero para la preparación de algo se ordena en primer término el movimiento de la ciencia, y después el de la voluntad; por tanto, el todo debe ser atribuido a la voluntad, y de ese modo la predestinación parece estar principalmente en la voluntad.

10. Si uno de los contrarios se aproxima a una cosa, el otro está máximamente alejado de él; pero los malos se aproximan de modo máximo a la presciencia divina, pues en efecto decimos que los malvados son previamente conocidos; luego la presciencia no hace referencia a las cosas buenas; ahora bien, la predestinación hace referencia solamente a los bienes concernientes a la salvación; luego la predestinación no pertenece a la presciencia.

11. Lo que se dice en sentido estricto no tiene necesidad de glosa. Pero en la Sagrada Escritura, cuando el conocimiento se dice respecto del bien, es glosado con asentimiento de aprobación, como queda claro en I *Corintios* (8, 3): "Si alguno ama a Dios, es conocido por Él", "es decir, aprobado"; y en II *Timoteo* (2, 19), "El Señor conoce a quienes son suyos": "esto es, los aprueba". Por consiguiente, el conocimiento no versa estrictamente sobre los buenos; pero la predestinación versa sobre los buenos; luego, etc.

12. Preparar es propio de la virtud motiva, ya que pertenece a una obra; pero la predestinación es una preparación, como se ha señalado; luego la predestinación pertenece a la virtud motiva; luego corresponde a la voluntad y no a la ciencia.

13. La razón de una cosa representada [*exemplata*] es consiguiente a su razón ejemplar; pero en la razón humana, que es representada por la divina, comprobamos que la preparación es propia de la voluntad y no de la ciencia; luego también en la preparación divina ocurrirá de modo semejante, y así se concluye lo mismo que antes.

14. Todos los atributos divinos son el mismo en la realidad, pero su diferencia se manifiesta por la diversidad de los efectos; por tanto, lo que se dice de Dios debe ser reconducido a aquel atributo al que su efecto está más próximo; pero la gracia y la gloria son efectos de la predestinación, y se apropian a la voluntad o a la bondad; por consiguiente, también la predestinación pertenece a la voluntad, y no a la ciencia.

EN CONTRA

1. Dice la *Glossa*[6] a *Romanos* (8, 29) respecto de este pasaje: "A aquellos que de antemano conoció, a esos los predestinó": "la predestinación –afirma– es presciencia y preparación de los beneficios de Dios", etc.

---

[6] *Glossa ordinaria* (PL 191, 1449C).

2. Todo lo predestinado es conocido, pero no al revés; luego lo predestinado corresponde al género de lo conocido; por tanto, la predestinación pertenece al género de la ciencia.

3. Cada uno debe ser puesto en el género que le conviene siempre más que en el género de lo que no le conviene siempre. Pero a la predestinación siempre le conviene lo que está en el ámbito de la ciencia; en efecto, la presciencia siempre acompaña a la predestinación, y en cambio no le acompaña siempre el don de la gracia, que corresponde a la voluntad, ya que la predestinación es eterna, mientras que el don de la gracia es temporal. Por tanto, la predestinación debe ponerse más en el género de la ciencia que en el de la voluntad.

4. Los hábitos cognoscitivos y operativos están contados por el Filósofo[7] entre las virtudes intelectuales, que hacen referencia más a la razón que al apetito, como aparece claro de la prudencia y el arte en la *Ethica*; pero la predestinación comporta un principio cognoscitivo y operativo, ya que hay presciencia y preparación, como es claro a partir de la definición señalada antes; luego la predestinación pertenece más al conocimiento que a la voluntad.

5. Las cosas contrarias están en el mismo género; pero la reprobación es contraria a la predestinación; estando, pues, la reprobación en el género de la ciencia puesto que Dios conoce de antemano la malicia de los réprobos y no la produce, parece que también la predestinación está en el género de la ciencia.

SOLUCIÓN

La destinación, de donde se toma el nombre de predestinación, lleva consigo la dirección de algo a su fin, por lo que se dice que se destina a alguien como enviado al dirigírsele a realizar alguna cosa; y puesto que lo que proponemos lo dirigimos para su ejecución como a su fin, por eso lo que proponemos lo llamamos destinar, según aquel texto de *Macabeos* (6, 20) sobre Eleazar, que en su corazón "destinó no admitir cosas ilícitas por amor de la vida". Esta preposición "pre", que está añadida, señala el orden al futuro; por eso, mientras que destinar no indica más que lo que es, pre-destinar puede señalar también lo que no es. Y por lo que respecta a estos dos tipos, la predestinación se sitúa en el orden de la providencia como parte suya; se ha dicho, en efecto, en la cuestión precedente que a la providencia pertenece la dirección al fin; la providencia también es situada por Cicerón[8] en lo concerniente al futuro, y algunos definen que "la providencia es el conocimiento presente que hace referencia a un evento futuro".

---

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1140 b 4 y 20.

8 Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, c. 53, n. 160.

Sin embargo, la predestinación se distingue de la providencia en dos aspectos. La providencia, en efecto, señala universalmente una dirección al fin, y por eso se extiende a todas las cosas que son ordenadas por Dios a un determinado fin, ya sean racionales o irracionales, buenas o malas; pero la predestinación se refiere solamente a aquel fin que es posible para la criatura racional, a saber, la gloria, y por tanto la predestinación es propia sólo de los hombres, y respecto de aquellas cosas que pertenecen a la salvación. Difiere también en otro aspecto; en efecto, en cualquier ordenación al fin hay que considerar dos cosas, a saber, el mismo orden y el término o resultado del orden; efectivamente, no todas las cosas que se ordenan al fin, alcanzan el fin. Por consiguiente, la providencia se refiere sólo al orden al fin, de ahí que mediante la providencia de Dios todos los hombres están ordenados a la bienaventuranza; pero la predestinación se refiere también al término o resultado del orden, por lo que no versa más que sobre aquéllos que alcanzan la gloria. Por tanto, lo mismo que la providencia se refiere a la imposición del orden, del mismo modo la predestinación hace referencia al término o resultado del orden; en efecto, que algunos alcancen el fin de la gloria no es consecuencia principalmente de las propias fuerzas, sino del auxilio de la gracia, dado por Dios.

Por eso, como se ha señalado antes[9] sobre la providencia, que consiste en un acto de la razón, lo mismo que la prudencia, de la que es una parte, por el hecho de que dirigir u ordenar es propio solamente de la razón, igualmente también la predestinación consiste en un acto de la razón que dirige u ordena al fin. Ahora bien, para la dirección al fin se exige de antemano la voluntad del fin: nadie, en efecto, ordena algo al fin que no quiere. Por eso, también la perfecta elección de la prudencia no puede existir más que en aquél que posee la virtud moral, según el Filósofo[10] en la *Ethica*; en efecto, mediante la virtud moral el afecto de alguien se establece en el fin al que ordena la prudencia. Por su parte, el fin al que la predestinación se ordena no es considerado de modo universal, sino según una comparación con aquél que consigue el mismo fin, el cual es necesario que sea distinto en el que dirige respecto de aquéllos que no alcanzarán ese fin. Y por eso la predestinación presupone la dilección por medio de la cual Dios quiere la salvación de alguien, de tal manera que igual que el prudente no ordena al fin más que en la medida en que es moderado o justo, así Dios no predestina más que en cuanto es amante; se exige previamente también la elección, por medio de la cual el que es ordenado infaliblemente al fin se separa de aquéllos que no se ordenan al fin en este modo. Esta separación no es consecuencia de alguna diversidad encontrada en los que separan que pueda incitar al amor, ya que "cuando todavía no habían nacido o habían realizado algo bueno o malo,

---

9 *Supra*, q. 5, a. 1.

10 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* VI, 2, 1139 a 33; 13, 1145 a 4.

fue dicho: amé a Jacob, y en cambio odié a Esaú", como se afirma en *Romanos* (9, 11-13). Y en consecuencia, la predestinación presupone la elección y la dilección, mientras que la elección presupone la dilección. A la predestinación siguen dos cosas, a saber, la consecución del fin, que es la glorificación, y la contribución de la ayuda para conseguir el fin, que es la aplicación de la gracia, que hace referencia a la vocación; por eso, también a la predestinación se le asignan dos efectos, a saber, la gracia y la gloria.

RESPUESTAS

1. En los actos del alma sucede que el acto precedente está de algún modo incluido virtualmente en el siguiente, y puesto que la predestinación presupone la dilección, que es un acto de la voluntad, por eso en la razón de predestinación se incluye algo que pertenece a la voluntad; y por eso el propósito y otras cosas referentes a la voluntad se incluyen en ocasiones en la definición de la predestinación.

2. La predestinación no es idéntica a la elección, sino que la presupone, como se ha dicho, y por tanto los predestinados y los elegidos coinciden.

3. Puesto que la elección es propia de la voluntad y la dirección lo es de la razón, la dirección precede siempre a la elección si se refieren a la misma cosa; pero si hacen referencia a cosas diversas entonces no es inadecuado que la elección preceda a la predestinación, la cual comporta una razón de dirección; en efecto, la elección, tal como aquí se la toma, pertenece a lo mismo que se dirige al fin; ahora bien, es previo recibir lo que se dirige al fin que dirigirlo al fin; y por consiguiente en este caso la elección precede a la predestinación.

4. La predestinación, aunque se establezca en el género de ciencia, sin embargo añade algo a la ciencia y a la presciencia, a saber, la dirección u ordenación al fin, lo mismo que la prudencia añade algo al conocimiento; por eso, lo mismo que no todo el que conoce lo que se debe obrar es prudente, igualmente tampoco todo el que tiene presciencia es predestinador.

5. Aunque la causalidad no pertenezca a la razón de ciencia en cuanto tal, sin embargo pertenece a la razón de ciencia en cuanto puede dirigir y ordenar al fin, lo cual no es propio de la voluntad sino solamente de la razón, lo mismo que también entender pertenece a la razón del animal racional, no en cuanto es animal sino en cuanto es racional.

6. Lo mismo que la voluntad hace referencia al efecto presente y futuro, igualmente también la ciencia, y de ahí que por lo que a eso respecta no puede probarse que la predestinación pertenezca más a una que a otra; sin embargo, la predestinación, estrictamente hablando, no hace referencia más que al futuro, como se indica por la proposición, que comporta orden al futuro. Y no es lo mismo decir que tiene efecto en el presente que decir que tiene presente el efec-

to, ya que se dice que algo está en el presente cuando pertenece al estado de la vida presente, bien que ello sea presente, pasado o futuro.

7. Aunque la ciencia en cuanto es ciencia no dice referencia a las cosas que deben ser hechas, sin embargo la ciencia práctica sí se refiere a lo que debe ser hecho, y a esta clase de ciencia es reducida la predestinación.

8. La preparación comporta propiamente la disposición de la potencia al acto; ahora bien, la potencia es doble, a saber, activa y pasiva, y por tanto doble es la preparación: una del paciente, según la cual la materia es preparada para recibir la forma; la otra del agente, según la cual alguien se prepara para realizar algo. La predestinación comporta tal tipo de preparación, que ningún otro puede poner en Dios más que la ordenación misma de alguien a su fin; el principio próximo de la ordenación es la razón, pero el principio remoto es la voluntad, como es manifiesto por lo señalado; y por consiguiente según la razón aducida la predestinación se atribuye más principalmente a la razón que a la voluntad.

9. De modo semejante hay que afirmar respecto a lo noveno.

10. Los males se apropian a la presciencia, no porque la presciencia se refiera más a los males que a los bienes, sino porque los bienes tienen como correspondiente en Dios algo distinto de la presciencia, y en cambio los males no; lo mismo que también lo convertible que no indica la sustancia se apropia el nombre de propio, que igualmente también conviene estrictamente a la definición, por el hecho de que la definición añade alguna dignidad.

11. Una glosa no siempre significa falta de propiedad, sino que en ocasiones es necesaria para especificar lo que se dice de modo general, y en este sentido el conocimiento es glosado por aprobación.

12. Preparar u ordenar es propio solamente de la potencia motora, pero motora no es sólo la voluntad sino también la razón práctica, como es manifiesto en *De anima*[11].

13. También en la razón humana sucede que la preparación, por cuanto comporta ordenación o dirección al fin, es un acto propio de la razón y no de la voluntad.

14. En el atributo divino no sólo hay que considerar el efecto, sino también su referencia al efecto, ya que es idéntico el efecto de la ciencia, de la potencia y de la voluntad, pero no es idéntica la relación a ese efecto señalada por esos tres nombres; la relación que la predestinación tiene con su efecto conviene a la relación con la ciencia, en cuanto es directiva, más que a la relación con la potencia y la voluntad; en consecuencia, la predestinación se reduce a la ciencia.

---

[11] Aristóteles, *De anima,* III, 10, 433 a 13.

RESPUESTA A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1-2. Concedemos las dos objeciones, aunque a la segunda podría decirse que no todo lo que es mayor sea género, ya que puede predicarse accidentalmente.

3. Aunque proporcionar la gracia no siempre acompaña a la predestinación, sin embargo sí la acompaña el quererla conceder siempre.

5. La reprobación no se opone directamente a la predestinación sino a la elección, ya que el que elige acepta a uno y rechaza a otro, y a esto se lo denomina reprobar. Por ello, también la reprobación, por razón de su nombre, pertenece más a la voluntad; en efecto, reprobar es como rechazar; a menos que no se entienda con reprobar lo mismo que juzgar indigno de ser admitido. Pero se dice que la reprobación pertenece en Dios a la presciencia porque nada positivo hay por parte de la voluntad de Dios respecto del mal de culpa: no quiere, en efecto, la culpa como quiere la gracia. Y sin embargo se llama reprobación también la preparación de la pena, que ciertamente Dios quiere, con voluntad consiguiente pero no antecedente.

ARTÍCULO 2

Si la presciencia de los méritos es causa o razón de la predestinación[12]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre el texto de *Romanos* (9, 15): "Tendré misericordia de quien tenga misericordia, etc.", afirma la *Glossa*[13] de San Ambrosio: "Concederé la misericordia sobre aquel a quien sé de antemano que tras el pecado volverá a mí de todo corazón, es decir, dar a quien hay que dar y no dar a quien no hay que dar, para que Dios llame al que sabe que obedecerá, y en cambio no llame a quien sabe que no obedecerá". Ahora bien, obedecer y convertirse de todo corazón a Dios pertenece al mérito, y las cosas contrarias en cambio al demérito; por tan-

---

[12] *In I Sententiarum,* d. 41, a. 3; *Contra Gentes*, III, c. 163; *Super Ephesios*, c. 1, lect. 1 y lect. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 5; *Super Ioannem*, c. 15, lect. 3; *Super Romanos*, c. 8, lect. 6; c. 9, lect. 3.

[13] *Glossa ordinaria* (PL 191, 1459D).

to, la presciencia del mérito o del demérito es la causa por la que Dios dispone tener misericordia con alguien o excluirle de la misericordia, lo cual es predestinar o reprobar.

2. La predestinación incluye en sí la voluntad divina de la salvación humana; y no puede decirse que incluya la sola voluntad antecedente, porque con esa voluntad "Dios quiere que todos los hombres se salven", como se dice en I *Timoteo* (2, 4), y por tanto se seguiría que todos los hombres estarían predestinados; resta por tanto que incluya la voluntad consiguiente; pero "la voluntad consiguiente –como afirma el Damasceno[14]– deriva de nuestra causa", es decir, en cuanto nosotros estamos en diversa tesitura para merecer la salvación o la condenación; en consecuencia, nuestros méritos conocidos de antemano por Dios son causa de la predestinación.

3. La predestinación señala principalmente el propósito divino sobre la salvación humana; pero la causa de la salvación humana es el mérito humano; y también la ciencia es causa y razón de la voluntad, ya que lo apetecible, en cuanto conocido, mueve a la voluntad; en consecuencia, la presciencia de los méritos es causa de la predestinación, puesto que las dos cosas que contiene la presciencia son causa de las dos cosas que se contienen en la predestinación.

4. La reprobación y la predestinación significan la esencia divina y connotan el efecto; pero en la esencia divina no existe diversidad alguna; luego toda diversidad de la predestinación y de la reprobación procede de los efectos; ahora bien, los efectos son considerados por parte nuestra; luego es por parte nuestra la causa por la que los predestinados se separan de los réprobos, lo cual sucede por la predestinación; por tanto se concluye lo mismo que antes.

5. Lo mismo que el sol, en todo lo que depende de sí mismo, se comporta de manera uniforme con respecto a todos los cuerpos susceptibles de ser iluminados, aunque no todos puedan participar de modo igual de su luz, así también Dios se comporta de manera igual con todas las cosas, aunque no todas las cosas se comportan de manera igual al participar su bondad, como comúnmente es señalado por los filósofos y los santos; pero a causa del idéntico comportamiento del sol respecto a todos los cuerpos, el sol no es la causa de esa diversidad por la que algo es tenebroso y algo luminoso, sino que lo es la diversa disposición de los cuerpos para recibir la luz del sol; por consiguiente, también de modo semejante la causa de esa diversidad por la que algunos alcanzan la salvación y en cambio otros se condenan, o que algunos son predestinados y otros reprobados, no está del lado de Dios sino del nuestro; y así se concluye lo mismo que antes.

---

[14] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* II, c. 29 (PG 94, 969A; Bt 160).

6. El bien es difusivo de sí mismo; luego es propio del sumo bien difundirse él mismo en grado sumo, en la medida de la capacidad de cada cosa; si, pues, no se comunica a alguien, es debido a que éste no posee capacidad; ahora bien, uno es capaz o no es capaz de la salvación, a la que la predestinación ordena, a causa de la calidad de los méritos; por tanto, los méritos conocidos de antemano son la causa por la que unos son predestinados y otros no.

7. Se afirma en *Números* (3, 12): "Yo dirijo a los levitas, etc.", a lo que la *Glossa*[15] de Orígenes señala: "Jacob, nacido en segundo lugar, fue considerado primogénito; en efecto, por un propósito del corazón que era patente a Dios antes de que llegasen a nacer en este mundo o hubiesen obrado algo bueno o malo, fue dicho: he amado a Jacob, y en cambio he odiado a Esaú". Pero esto hace referencia a la predestinación de Jacob, como suelen exponer los santos; luego el conocimiento previo del propósito que habría de tener Jacob en su corazón fue la razón de su predestinación; y de este modo se concluye igual que antes.

8. La predestinación no puede ser injusta, puesto que "todos los caminos del Señor son misericordia y verdad"[16]; y aquí no puede admitirse entre Dios y los hombres otra justicia que nos sea la justicia distributiva; ciertamente no puede haber aquí una justicia conmutativa, ya que Dios, que no tiene necesidad de nuestros bienes, no puede recibir nada de nosotros; en cambio, la justicia distributiva proporciona cosas desiguales solamente a personas desiguales; y la desigualdad no puede darse entre los hombres más que a tenor de la diversidad de los méritos; por tanto, que Dios predestine a uno y a otro no, deriva de la presciencia de los diversos méritos.

9. La predestinación presupone la elección, como se ha señalado antes[17]; pero la elección no puede ser razonable más que si existe alguna razón por la cual puede discernirse una cosa de otra; pero en la elección de la que estamos hablando no puede asignarse otra razón discriminadora más que a partir de los méritos; luego como la elección de Dios no puede ser irracional, tiene que proceder de la previsión de los méritos, y por consiguiente también la predestinación.

10. San Agustín[18], al exponer el texto de *Malaquías* (1, 2) "He amado a Jacob, y en cambio he tenido odio a Esaú", afirma que "esta voluntad de Dios" por la que ha elegido a uno y en cambio ha reprobado a otro "no puede ser injusta: procede, en efecto, de méritos muy escondidos"; pero estos méritos muy

---

15 *Glossa ordinaria* (PG 12, 594D-595A).

16 *Salmo*, 24, 10.

17 *Supra*, a. 1.

18 San Agustín, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 68 (PL 40, 72).

escondidos no pueden tomarse en consideración más que por el hecho de existir en la presciencia; luego la predestinación procede de la presciencia de los méritos.

11. Lo mismo que el abuso de la gracia está relacionado con el efecto de la reprobación, del mismo modo el buen uso de la gracia se relaciona con el último efecto de la predestinación. Pero el abuso de la gracia en Judas fue la razón de su reprobación; en efecto, a tenor de esto se convirtió en réprobo y murió sin la gracia; pero que no tuvo la gracia no se debió a que Dios no quisiera concedérsela, sino a que él no quiso recibirla, como afirman San Anselmo[19] y Dionisio[20]. Por tanto, también el buen uso de la gracia en Pedro, y en cualquier otro, es la causa por la que él es elegido o predestinado.

12. Uno puede merecer la primera gracia por otro, y por la misma razón parece que pueda merecer para él la continuación de la gracia hasta el final; pero el ser predestinado sigue a la gracia final; luego la predestinación puede provenir de los méritos.

13. "Primero es aquello cuya consecuencia no se convierte con ello", según señala el Filósofo[21]; ahora bien, de esa manera se relaciona la presciencia con la predestinación, ya que Dios posee presciencia de todas las cosas que predestina, y en cambio también tiene presciencia de los males que no predestina; luego la presciencia es anterior a la predestinación; ahora bien, lo primero en cualquier orden es causa de lo posterior; luego la presciencia es causa de la predestinación.

14. El nombre de predestinación se impone por la destinación o misión; pero el conocimiento precede a la misión o la destinación; nadie, en efecto, envía a alguien a quien no conoce; luego también el conocimiento es anterior a la predestinación, y de esa manera parece ser causa suya; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Se dice en la *Glossa*[22] al texto de *Romanos* (9, 12) "no por las obras, sino por quien llama", la cual afirma lo siguiente: "Como demuestra que eso no había sido dicho por los precedentes méritos", a saber, "he amado a Jacob", etc., "e igualmente tampoco por los méritos futuros". Y más abajo, con referencia al texto "¿Acaso hay iniquidad en Dios?"[23]: "Nadie diga que Dios preveía las co-

---

19 San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4 (PL 148, 333C).

20 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §23 (PG 3, 725C; Dion. 279).

21 Aristóteles, *Categoriae*, 12, 14 a 34.

22 *Glossa* (PL 191, 1458A-1459B).

23 *Romanos*, 9, 14.

sas futuras al elegir a uno y reprobar a otro"; de esta manera se concluye igual que antes.

2. La gracia es efecto de la predestinación; es ciertamente principio del mérito; luego no puede ser que la presciencia de los méritos sea la causa de la predestinación.

3. En *Tito* (3, 5) afirma el apóstol: "No por las obras de justicia que hemos realizado, sino por su misericordia, etc."; luego la predestinación de la salvación humana no proviene de la presciencia de los méritos.

4. Si la presciencia de los méritos fuese la causa de la predestinación, nadie estaría predestinado salvo que pudiese tener méritos en el futuro; pero algunos se encuentran en esa tesitura, como es manifiesto en los niños; por tanto, la presciencia de los méritos no es la causa de la predestinación.

SOLUCIÓN

Entre la causa y el efecto existe esta diferencia, a saber, que todo lo que es causa de la causa es preciso que sea causa del efecto, y en cambio lo que es causa del efecto no es necesario que sea causa de la causa, lo mismo que es manifiesto que la causa primera produce su efecto por medio de la causa segunda, y de esa manera la causa segunda causa de algún modo el efecto de la causa primera, de cuya causa sin embargo no es causa. Ahora bien, en la predestinación hay que tener en cuenta dos cosas, a saber, la misma predestinación eterna y su doble efecto temporal, es decir, la gracia y la gloria, de los cuales la segunda, es decir, la gloria, tiene como causa meritoria el acto humano. La causa de la gracia, por su parte, no puede ser el acto humano en el modo de mérito, sino como una cierta disposición material en cuanto que por medio de actos nos preparamos a la recepción de la gracia; pero de esto no se sigue que nuestros actos, ya precedan o sigan a la gracia, sean causa de la predestinación misma.

Para encontrar, pues, la causa de la predestinación, es preciso admitir lo que se ha señalado antes[24], a saber, que la predestinación es una cierta dirección al fin que realiza la razón movida por la voluntad; de ahí que, a tenor de esto, algo puede ser causa de la predestinación en cuanto puede ser motor de la voluntad. Respecto de esto hay que saber que algo puede mover a la voluntad de doble manera; una, a modo de débito, y la otra, sin razón de débito; y por modo de débito algo mueve a la voluntad de doble manera, una de manera absoluta, y otra con la suposición de otra cosa. De manera absoluta mueve el mismo fin último, que es objeto de la voluntad; y de tal modo mueve a la voluntad que ésta no puede desviarse de él, por lo que ningún hombre puede no querer ser biena-

[24] *Supra,* a. 1.

venturado, como afirma San Agustín[25] en *De libero arbitrio*; en cambio, por la suposición de otro mueve según el débito a aquello sin lo cual no podría darse el fin. Por otro lado, aquello sin lo cual puede darse el fin pero actúa en orden al ser adecuado del fin mismo no mueve a la voluntad según el débito, sino que se trata de una libre inclinación de la voluntad hacia él; sin embargo, por el hecho de que la voluntad está ya libremente inclinada a él, está inclinada a modo de débito a todas las cosas sin las cuales él no puede darse, en la presuposición sin embargo de aquello que se establecía como lo primero querido; igualmente un rey, a causa de su liberalidad, hace a alguien soldado, pero como uno no puede ser soldado si no posee un caballo, se establece el débito y lo necesario, a partir de la suposición de la citada liberalidad, es decir, que el rey le proporcione un caballo.

El fin de la voluntad divina es su misma bondad, la cual no depende de ninguna otra cosa, por lo que no existe necesidad de cosa alguna para que Dios lo tenga; por tanto, su voluntad no está inclinada en primer lugar a realizar algo a modo de débito alguno, sino solamente de manera liberal, en cuanto que su bondad se manifiesta en su obra. Pero si se supone que Dios quiere realizar una cosa determinada, de la suposición de su liberalidad se sigue que realiza a modo de débito aquellas cosas sin las cuales no puede existir la cosa misma querida, como por ejemplo si quiere crear un hombre es preciso que le proporcione la razón; siempre que suceda algo sin lo cual otra cosa no puede ser querida por Dios, eso no procede de Él en razón de un débito, sino por pura liberalidad.

Por su parte, la perfección de la gracia y de la gloria son bienes de ese tipo, ya que sin ellos la naturaleza puede existir –en efecto, exceden los límites de la capacidad natural–, y por tanto que Dios quiera proporcionar a alguien la gracia y la gloria procede de la pura liberalidad; ahora bien, en las cosas que derivan de la pura liberalidad, la causa del querer es la misma sobreabundante inclinación del que quiere con respecto al fin, en el que se encuentra la perfección de su bondad; por ello, la causa de la predestinación no es otra cosa que la bondad de Dios.

Y en el modo señalado antes puede resolverse la controversia desarrollada entre algunos que señalaban que todas las cosas proceden de Dios según su simple voluntad, y otros que en cambio afirmaban que todo procedía de Dios según el débito. Ambas opiniones son falsas; la primera, en efecto, suprime el necesario orden que tienen los efectos divinos entre sí; y la segunda por su parte establece que todas las cosas proceden de Dios por necesidad de naturaleza. En consecuencia, es preciso elegir una vía media, de modo tal que se establezca que aquellas cosas que son queridas primariamente por Dios proceden de Él según la simple voluntad, y en cambio aquéllas que son requeridas para éstas

---

[25] San Agustín, *De libero arbitrio*, I, c. 14 (PL 32, 1237).

proceden según el débito, por suposición sin embargo: este débito no muestra que Dios sea deudor de las cosas, sino a su voluntad, para cuyo cumplimiento se requiere lo que se afirma al decir que procede de Él según el débito.

RESPUESTAS

1. El adecuado uso de la gracia es algo a lo que la divina providencia ordena la gracia conferida, por lo que no puede ser que el mismo recto uso de la gracia conocido de antemano sea la causa que mueve a dar la gracia. Por tanto, lo que San Ambrosio dice: "Daré la gracia a aquel que sé que volverá a mí de todo corazón", no hay que entenderlo como si una perfecta conversión del corazón incline a la voluntad para conceder la gracia, sino que ordena la gracia dada para que alguien, por la aceptación de la gracia, se convierta perfectamente a Dios.

2. La predestinación incluye la voluntad consecuente, que hace referencia de alguna manera a aquello que depende de nosotros, no ciertamente como inclinando a la divina voluntad a querer, sino como aquello a cuya producción la voluntad divina ordena la gracia, o también como aquello a lo que dispone de algún modo a la gracia y merece la gloria.

3. La ciencia es quien mueve a la voluntad, pero no cualquier ciencia, sino la ciencia del fin, que es el objeto que mueve la voluntad; y por tanto del conocimiento de su bondad deriva el que Dios ame su bondad, y de esto procede que quiera difundirla en los demás; pero no por eso se sigue de ahí que la ciencia sobre los méritos sea la causa de la voluntad en cuanto que está incluida en la predestinación.

4. Aunque según la diversidad de los efectos se atribuya la diversa razón de los atributos divinos, sin embargo no por eso se sigue de ahí que los efectos sean causas de los atributos divinos; en efecto, las razones de los atributos no pueden tomarse en el modo según el cual aquellas cosas que están en nosotros sean como sus causas, sino más bien según ciertos signos de las causas; y por tanto no puede concluirse que las cosas que dependen de nosotros sean la causa por la que uno sea reprobado y otro sea predestinado.

5. La relación de Dios con las cosas podemos considerarla de una doble manera; una, en cuanto a la primera disposición de las cosas, la cual existe según la sabiduría divina, que constituye a las cosas en diversos grados, y de este modo Dios se relaciona con todas las cosas, mas no de la misma manera; la otra, en cuanto provee a las cosas ya dispuestas, y así se comporta de modo semejante respecto a todas las cosas, en cuanto que a todas da de manera igual según su proporción. A la primera disposición de la cosas pertenece todo lo que se ha dicho que procede de Dios según la voluntad simple, entre lo cual se cuenta también la preparación de la gracia.

6. A la bondad divina, en cuanto que es infinita, pertenece dar copiosamente a cada cosa, según su capacidad, en lo que respecta a las perfecciones que cada cosa requiere según su naturaleza; pero esto no se requiere para las perfecciones sobreañadidas, entre las que están la gloria y la gracia, y por tanto la argumentación no es concluyente.

7. El propósito del corazón de Jacob, conocido de antemano por Dios, no fue la causa por la que quiso concederle la gracia, sino que fue un cierto bien al que Dios ordenó la gracia que le habría de dar; y por tanto se dice que del propósito del corazón, que a él se manifestó, lo amó, es decir, que lo amó para que tuviese tal propósito en el corazón, o bien porque previó que el propósito de su corazón era una disposición para la recepción de la gracia.

8. En aquellas cosas que deben ser distribuidas entre algunos según la razón de débito, iría contra la razón de la justicia distributiva si se dieran cosas desiguales a quienes son iguales; pero en las cosas que se dan por liberalidad, en nada se contradice la justicia; puedo, en efecto, dar a uno y no dar a otro en función de la libre elección de mi voluntad; de ese tipo es también la gracia, y por eso no va contra la razón de la justicia distributiva el que Dios se proponga dar la gracia a uno y no a otro, sin consideración alguna de la desigualdad de los méritos.

9. La elección de Dios por la que reprueba a uno y elige a otro, es razonable. Sin embargo no es preciso que la razón de la elección sea el mérito, sino que la razón de la elección es la bondad divina; en cambio, la razón de la reprobación es el pecado original que está en los hombres, como afirma San Agustín[26], o bien está en el hecho mismo de no existir el débito para que les sea conferida la gracia; puedo, en efecto, de modo razonable querer negar a alguien algo que no le es debido.

10. El Maestro[27] de las *Sentenciae* afirma que esa doctrina fue corregida por el mismo San Agustín en un pasaje suyo semejante. O bien si debe ser sostenida, ha de ser referida al efecto de la reprobación y de la predestinación, el cual posee alguna causa, sea meritoria sea dispositiva.

11. La presciencia del abuso de la gracia no fue la causa de la reprobación en Judas salvo quizás por parte del efecto, aunque Dios no niega su gracia a quien quiere recibirla; pero el querer recibir la gracia está presente en nosotros por predestinación divina, por lo que no puede ser causa de la predestinación.

12. Aunque el mérito pueda ser causa del efecto de la predestinación, sin embargo no puede ser causa de la predestinación.

---

[26] San Agustín, *De correptione et gratia*, c. 13 (PL 44, 942).

[27] Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 41, c. 2.

13. Si bien aquello por lo que la consecuencia no es convertible es de alguna manera anterior, sin embargo no se sigue de ahí que siempre sea anterior del mismo modo en que decimos que la causa es anterior; en ese caso lo coloreado sería la causa del hombre; y por eso no puede concluirse que la presciencia sea la causa de la predestinación.

14. Y por lo mismo es manifiesta la solución a la última objeción.

ARTÍCULO 3
Si hay certeza de la predestinación[28]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ninguna causa cuyo efecto puede ser cambiado posee certeza respecto de su efecto; ahora bien, el efecto de la predestinación puede cambiarse, ya que el que es predestinado puede no alcanzar el efecto de la predestinación, lo cual es patente por aquello que señala San Agustín[29] al exponer el texto que se contiene en *Apocalipsis* (3, 11): "Mantén lo que tienes para que no lo reciba otro, etc.". Si –afirma– "uno no lo recibirá más que si otro lo pierde, el número de los elegidos es cierto"; a partir de esto parece que uno puede perder y otro recibir la corona que es el efecto de la predestinación.

2. Lo mismo que las cosas naturales están sometidas a la divina providencia, así también las cosas humanas; ahora bien, a tenor del orden de la providencia divina, proceden ciertamente de sus causas solamente los efectos naturales que producen necesariamente sus causas; así pues, como el efecto de la predestinación, que es la salvación del hombre, procede no de modo necesario sino contingente a partir de sus causas próximas, parece que el orden de la predestinación no es cierto.

3. Si alguna causa posee un cierto orden a un determinado efecto, ese efecto se derivará de modo necesario, salvo que algo pueda resistir a la virtud de la causa agente, como las disposiciones que se encuentran en los cuerpos inferio-

---

[28] *In I Sententiarum*, d. 40, q. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 6; *Quodlibeto*, XII, q. 3.

[29] San Agustín, *De correptione et gratia*, c. 13 (PL 44, 940).

res en ocasiones resisten a la acción de los cuerpos celestes para que no produzcan sus propios efectos, que necesariamente producirían si no hubiese algo que se opusiera; pero nada puede oponerse a la providencia divina, como se señala en *Romanos* (9, 19): "¿Quién podrá resistir a su voluntad?"; en consecuencia, si ella tiene un cierto orden a su efecto, este efecto se producirá de modo necesario.

4. Pero podría replicarse que la certeza de la predestinación al efecto se produce con la presuposición de la causa segunda. Pero, por el contrario, toda certeza que se produce con la suposición de algo no es una certeza absoluta, sino condicional, como no es cierto que el sol cause el fruto en una planta salvo con esta condición: "si la potencia generativa en la planta estuviera bien dispuesta", por cuanto la certeza del sol respecto al efecto señalado presupone la capacidad de la planta como causa segunda. Si, pues, la certeza de la predestinación divina se produce con la presuposición de la causa segunda, no será una certeza absoluta, sino solamente condicional, lo mismo que en mí hay certeza de que Sócrates se mueve si está corriendo y que éste se salvará en el caso de que se prepare; y así no existirá en la predestinación divina otra certeza, con respecto a los que se han de salvar, que la que existe en mí, lo cual es absurdo.

5. En *Job* (34, 24) se afirma: "Destruirá a muchos e innumerables y hará que otros surjan en vez de ellos"; explicando esto, San Gregorio[30] afirma: "El lugar de la vida: si unos caen, otros se levantan"; pero el lugar de la vida es para aquél que la predestinación ordena; en consecuencia, el predestinado puede fallar por efecto de la predestinación, y de esa manera la predestinación no es cierta.

6. Según San Anselmo[31], la verdad de la predestinación y de una proposición de futuro es la misma; pero la proposición de futuro no posee verdad cierta y determinada, sino que puede cambiar, como es claro según el Filósofo[32] en *Perihermeneias* y en *De generatione*, donde señala que " el futuro en ocasiones no se realiza"; luego tampoco la verdad de la predestinación posee certeza.

7. Algún predestinado en ocasiones está en pecado mortal, como es manifiesto por San Pablo cuando perseguía a la Iglesia; ahora bien, él puede perseverar en el pecado mortal hasta la muerte, o ser asesinado de modo súbito; supuestos ambos casos, la predestinación no alcanza su efecto; luego es posible que la predestinación no consiga su efecto.

8. Pero podría decirse que cuando se afirma "el predestinado puede morir en pecado mortal", si se toma el sujeto en cuanto se establece bajo la forma de la

---

[30] San Gregorio Magno, *Moralia*, XXV, c. 8 (PL 76, 331A).

[31] San Anselmo, *De concordia praescientiae, praedestinationis et gratiae necnon gratiae Dei cum libero arbitrio,* q. 2, c. 1 (PL 158, 519C).

[32] Aristóteles, *Perihermeneias*, I, 9, 18 a 28; *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 b 7.

predestinación, en ese caso la proposición es compuesta y falsa; en cambio si se toma en cuanto se la considera sin tal forma, entonces está dividida y es verdadera. Pero, por el contrario, en aquellas formas que no pueden ser removidas del sujeto no existe diferencia entre si algo es atribuido al sujeto considerado bajo la forma o si lo es sin la forma; en efecto, en ambos casos es falsa la siguiente proposición: "un cuervo negro puede ser blanco"; pero la predestinación es una forma tal que no puede ser removida del predestinado; por tanto, la predicha distinción no ha lugar en este caso.

9. Si lo eterno se uniera a lo temporal y contingente, el todo será temporal y contingente, como es manifiesto en la creación, que es temporal aunque encierre en su razón la esencia eterna de Dios y el efecto temporal, y de manera semejante la misión, la cual comporta la procesión eterna y el efecto temporal; pero la predestinación, aunque lleve consigo algo eterno, sin embargo junto con eso comporta también un efecto temporal; por consiguiente, todo lo que es predestinación es temporal y contingente, y de ese modo no parece que posea certeza.

10. Lo que puede ser y no ser no posee certeza alguna; pero la predestinación de Dios sobre la salvación de alguien puede ser y no ser; lo mismo que, en efecto, Él pudo desde la eternidad predestinar y no predestinar, igualmente también ahora puede haber predestinado o no haber predestinado, puesto que en la eternidad no difiere el presente, el pasado y el futuro; en consecuencia, la predestinación no posee certeza.

EN CONTRA

1. Se afirma en *Romanos* (8, 29): "A los que conoció de antemano, a esos los predestinó", etc., y la *Glossa*[33] señala: "La predestinación es la presciencia y la preparación de los beneficios de Dios, por la cual certísimamente se salvan aquellos que se salvan".

2. Aquello cuya verdad es inmóvil es necesario que sea cierto; pero la verdad de la predestinación es inmóvil, como afirma San Agustín[34] en *De praedestinatione sanctorum*; luego la predestinación posee certeza.

3. A quien le compete la predestinación, le compete desde la eternidad; pero lo que es desde la eternidad es invariable; luego la predestinación es invariable, y de ese modo cierta.

4. La predestinación incluye la presciencia, como es claro por la *Glossa* señalada; pero la presciencia tiene certeza, como demuestra Boecio[35] en *De philosophiae consolatione*; por tanto también la predestinación.

---

[33] *Glossa ordinaria* (PL 191, 1449C).

[34] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 17 (PL 44, 985).

SOLUCIÓN

La certeza es doble, a saber, del conocimiento y del orden; la certeza del conocimiento se da cuando el conocimiento no se desvía nada de lo que se encuentra en la realidad, sino que la considera tal como es; y como una estimación cierta sobre la cosa principalmente se produce por medio de la causa de la cosa, por eso el nombre de certeza ha sido atribuido al orden de la causa al efecto, por lo que se afirma que el orden de la causa al efecto es cierto cuando la causa produce de modo infalible su efecto. Por tanto, como la presciencia de Dios no lleva consigo de modo universal una relación de causa respecto de todas las cosas sobre las que recae su objeto, no se considera en ella más que únicamente la certeza del conocimiento; pero puesto que la predestinación incluye la presciencia y añade la relación de causa respecto a las cosas que dependen de ella, en cuanto que es una dirección o una cierta preparación, igualmente en ella se puede considerar, además de la certeza del conocimiento, la certeza del orden; solamente sobre esta última certeza de la predestinación nos preguntamos ahora; en efecto, sobre la certeza del conocimiento que se encuentra en ella puede quedar clara a partir de lo dicho[36] cuando se trató sobre la ciencia de Dios.

Debe saberse, sin embargo, que al ser la predestinación una cierta parte de la providencia, ya que según su noción añade algo a la providencia, así también su certeza añade algo a la certeza de la providencia. En efecto, el orden de la providencia resulta cierto de un doble modo; uno, en particular, a saber, cuando las cosas son ordenadas por la providencia divina a un determinado fin y alcanzan sin fallo alguno ese fin particular, como es manifiesto en los movimientos celestes y en todas aquellas cosas que actúan en la naturaleza de modo necesario. Un segundo modo, en lo universal pero no en lo particular, como observamos en las cosas generables y corruptibles, cuyas capacidades en ocasiones fallan en sus efectos propios, a los que están ordenados como a sus propios fines –como la capacidad conformadora en ocasiones falla en el perfecto acabamiento de los miembros–, y sin embargo ese mismo defecto está ordenado por Dios a un determinado fin, como es claro por lo dicho[37] al tratar de la providencia; y de esta manera nada puede fallar en el fin general de la providencia, aunque en ocasiones falle en algún fin particular.

Ahora bien, el orden de la predestinación es cierto no sólo respecto del fin universal sino también respecto del fin particular y determinado, puesto que aquél que está ordenado por medio de la predestinación a la salvación nunca falla en la consecución de la salvación; sin embargo el orden de la predestinación respecto del fin particular no es cierto del mismo modo a como lo era el

---

35 Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 6 (PL 63, 861).

36 *Supra*, q. 2, a. 13.

37 *Supra,* q. 5, a. 4, a. 5 y a. 7.

orden de la providencia, ya que el orden en la providencia no era cierto respecto del fin particular salvo cuando la causa próxima producía necesariamente su efecto, y en cambio en la predestinación hay certeza respecto del fin singular, y sin embargo la causa próxima, es decir, el libre arbitrio, no produce ese efecto más que de modo contingente.

Por eso parece difícil concordar la infalibilidad de la predestinación con la libertad de arbitrio; en efecto, no puede decirse que la predestinación, además de la certeza de la providencia, no añada otra cosa más que la certeza de la presciencia, es decir, como si se dijera que Dios ordena al predestinado a la salvación lo mismo que a cualquier otro, pero junto con ello conoce sobre el predestinado que no fallará en su salvación; de esa manera, pues, no podría decirse que el predestinado se diferencie del no predestinado por parte del orden sino solamente por parte de la presciencia del evento, y así la presciencia sería causa de la predestinación y la predestinación no se produciría mediante la elección de quien predestina, lo cual va contra la autoridad de la Escritura y las afirmaciones de los santos. Por tanto, además de la certeza de la presciencia también el orden mismo de la predestinación posee certeza infalible, y sin embargo la causa próxima de la salvación no se ordena a ella de modo necesario sino de manera contingente, o sea, según el libre arbitrio. Esto puede ser considerado del siguiente modo. Comprobamos, en efecto, que el orden es infalible respecto de algo de una doble manera; una, en cuanto una sola causa singular produce su efecto necesariamente según el orden de la providencia divina; la segunda manera cuando se alcanza un determinado efecto a través del concurso de muchas causas contingentes y susceptibles de fallar, y Dios ordena a cada una de ellas a la consecución del efecto en el lugar de la que falló o para que otra no falle; como comprobamos que todas las cosas singulares de una especie son corruptibles y sin embargo mediante la sucesión de una y otra se puede salvar en ellas de manera natural la perpetuación de la especie, puesto que la divina providencia gobierna las cosas de tal manera que, fallando una, no fallen todas. Y de esa manera sucede en la predestinación; en efecto, el libre arbitrio puede fallar respecto de la salvación; sin embargo Dios, en aquel al que predestina, prepara todos los apoyos con el fin de que o no caiga o si cae pueda levantarse, tales como exhortaciones, sufragios de las oraciones, el don de la gracia, y otros semejantes con los que Dios apoya al hombre en orden a su salvación. Si, por tanto, consideramos la salvación respecto de su causa próxima, es decir, el libre arbitrio, no posee certeza, sino contingencia; en cambio, respecto de la causa primera, que es la predestinación, tiene certeza.

RESPUESTAS

1. Esa afirmación del *Apocalipsis* puede entenderse o bien como premio de la justicia presente o bien como premio de la gloria. En ambos casos se entiende

que uno toma el premio del otro, si el otro cae, por cuanto los bienes de uno aprovechan al otro, o por el auxilio del mérito o incluso en el aumento de la gloria por causa de la conexión de la caridad, que hace que todas los bienes de los miembros de la Iglesia sean comunes. Y así sucede que uno recibe el premio de otro al caer uno por el pecado, y no consiguiendo de esa manera el premio de sus méritos, y el otro recibe el fruto por los méritos que él tuvo de la misma manera que los hubiera recibido si el otro hubiera perseverado. Pero de aquí no se puede extraer la consecuencia de que la predestinación en ocasiones sea vana. O también se puede afirmar que uno recibe el premio de otro no porque uno pierda el premio que le está predestinado, sino porque en ocasiones uno pierde el premio a él debido según la justicia presente, y otro le sustituye en su lugar, para completar el número de los elegidos, al igual que en lugar de los ángeles caídos fueron sus sustitutos los hombres.

2. El efecto natural que procede infaliblemente de la divina providencia se consigue por una sola causa próxima ordenada necesariamente al efecto; en cambio el orden de la predestinación no es cierto según ese modo, sino según el otro, como se ha dicho.

3. El cuerpo celeste actúa en los seres inferiores introduciendo la necesidad en la medida que le corresponde, y por eso su efecto se cumple de modo necesario, salvo que algo lo obstaculice. Pero Dios actúa en la voluntad no por modo de necesidad, puesto que no coarta la voluntad, sino que la mueve sin suprimir su modo propio, que consiste en la libertad de elegir; y por eso aunque nada puede resistir a la voluntad divina, sin embargo la voluntad y cualquier otra cosa siguen a la voluntad divina según su propio modo, ya que la voluntad divina concedió a las cosas el modo mismo con el fin de que se cumpliera su voluntad; y en consecuencia algunas cosas cumplen la voluntad divina de modo necesario, y otras en cambio de manera contingente, aunque lo que Dios quiere siempre se realiza.

4. La causa segunda, que es preciso suponer para introducir el efecto de la predestinación, también está sometida al orden de la predestinación; en cambio no sucede así en las capacidades inferiores respecto de una capacidad de un agente superior; y por tanto el orden de la predestinación divina, aunque sea con la suposición de la voluntad humana, posee sin embargo certeza absoluta, aunque parezca lo contrario en el ejemplo aducido.

5. Esas palabras de Job y de San Gregorio han de ser referidas al estado de la justicia presente, de la que en ocasiones algunos se separan, siendo sustituidos por otros; por tanto, no puede concluirse de ahí ausencia alguna de certeza respecto a la predestinación, porque aquellos que a la postre pierden la gracia, nunca habían sido predestinados.

6. La comparación de San Anselmo es válida en el sentido de que lo mismo que la verdad de una proposición de futuro no quita contingencia al futuro,

igualmente tampoco la verdad de la predestinación; pero se diferencia por el hecho de que la proposición de futuro hace referencia al futuro en cuanto futuro, y en este sentido no puede poseer certeza; en cambio la verdad de la presciencia y de la predestinación hace referencia al futuro en cuanto que es presente, como se ha señalado[38] en la cuestión *Sobre la ciencia de Dios*, y por tanto posee certeza.

7. Algo puede algo de dos maneras; una, considerando la potencia que está en ella misma, como se dice que la piedra puede moverse hacia abajo; y otra manera considerando aquello que pertenece a otro, como si dijera que la piedra puede moverse hacia arriba, no por una capacidad que existe en ella misma sino por la capacidad del que la lanza. Por consiguiente, cuando se dice 'este predestinado puede morir en pecado', si se considera la capacidad de él mismo, es verdadero; en cambio, si hablamos del predestinado según el orden que posee a otro, es decir, a Dios que predestina, entonces ese orden no puede ser compatible con ese evento, aunque sea compatible con tal capacidad. Y por tanto la consideración del sujeto puede ser distinta, a tenor de la distinción introducida antes, a saber, si es junto con la forma o sin ella.

8. La negrura y la blancura son ciertas formas existentes en el sujeto que se denomina blanco o negro; y por tanto no puede atribuirse al sujeto, ni según la potencia ni según el acto, algo que repugne a la forma citada mientras permanece en el sujeto. Pero la predestinación no es una forma existente en el predestinado, sino en el que predestina, al igual que también lo sabido se denomina por la ciencia que está en el que sabe; y por tanto aunque el predestinado sea inmóvil bajo el orden de la ciencia, sin embargo se le puede atribuir algo considerando su naturaleza aunque repugne al orden de la predestinación; en este sentido la predestinación es algo fuera del mismo hombre que se llama predestinado, lo mismo que la negrura es algo exterior a la esencia del cuervo, aunque no sea exterior al cuervo; considerando, pues, solamente la esencia del cuervo, se le puede atribuir algo que repugna a su negrura, y según ese modo afirma Porfirio[39] que se puede pensar en un cuervo blanco; y así también, a propósito de nuestro asunto, al mismo hombre predestinado, considerado en sí mismo, se le puede atribuir algo que no se le puede atribuir en cuanto se le entienda que está bajo la predestinación.

9. La creación y la misión llevan consigo la producción de algún efecto temporal, y por tanto establecen en el ser un efecto temporal; y a causa de esto es preciso que esas cosas sean temporales, aunque encierren en sí algo eterno. Pero la predestinación, a tenor de su nombre, no lleva consigo la producción de algún efecto temporal, sino solamente un orden a algo temporal, como la voluntad, la

---

38 *Supra,* q. 2, a. 12 y a. 13.

39 Porfirio, *Isagoge*, "De accidente" (ed. Minio-Paluello, p. 20).

potencia y todas las demás cosas semejantes; y por tanto, como no se establece que esté en acto un efecto temporal que a la vez es contingente, no es preciso que la predestinación sea temporal y contingente, ya que algo puede ser ordenado a ser temporal y contingente desde la eternidad y de modo inmutable.

10. Estrictamente hablando, Dios a cualquiera puede predestinar o no predestinar, o haber predestinado o no haber predestinado, ya que el acto de la predestinación, al medirse por la eternidad, nunca incurre en el pretérito al igual que tampoco nunca es futuro; por ello siempre se considera como proveniente de la voluntad por vía de libertad. Sin embargo, por suposición esto se convierte en imposible; en efecto, no puede no predestinar con la suposición de que haya predestinado, o bien al revés, porque no puede ser mutable; y de esa manera no puede concluirse que la predestinación pueda variar.

ARTÍCULO 4
Si el número de la predestinación es cierto[40]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ningún número al que se le puede hacer una adición es cierto; pero al número de los predestinados se le puede hacer una adición; en efecto, eso fue lo que pidió Moisés en *Deuteronomio* (1, 11): "El Señor Dios de nuestros padres añada a este número muchos millares", y la *Glossa*[41] señala: 'El número delimitado en Dios, que conoce a los que son suyos'; ahora bien, en vano lo hubiera pedido si no pudiera hacerlo; luego el número de los predestinados no es cierto.

2. Lo mismo que la disposición de los bienes naturales es una preparación para la gracia, así por medio de la gracia nos preparamos para la gloria; pero como en cualquiera que existe una preparación suficiente procedente de los bienes naturales se encuentra la gracia, así también en quien se encuentra la gracia se encontrará la gloria; ahora bien, alguien no predestinado en ocasiones posee la gracia; luego poseerá la gloria, y en consecuencia será predestinado, y

---

40 *In I Sententiarum*, d. 40, q. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 7.

41 *Glossa ordinaria*, *Deuteronomio,* 1, 11.

por tanto alguno no predestinado puede llegar a ser predestinado, y de esa manera puede aumentarse el número de los predestinados, y así no será cierto.

3. Si alguien, poseyendo la gracia, no alcanzará la gloria, eso ocurrirá o por defecto de la gracia o por defecto del que concede la gloria; no puede ser por defecto de la gracia, la cual por cuanto es en sí misma dispone suficientemente a la gloria; ni tampoco por defecto del que concede la gloria, porque de suyo está dispuesto a darla a todos; por consiguiente todo el que tiene la gracia necesariamente poseerá la gloria, y de esa manera alguien conocido de antemano tendrá la gloria y será predestinado, y así se concluye lo mismo que antes.

4. Todo el que se prepara suficientemente a la gracia, posee la gracia; pero alguien previamente conocido puede prepararse a la gracia; luego puede tener gracia; pero todo el que posee la gracia, puede perseverar en ella; luego el conocido de antemano puede perseverar en la gracia hasta la muerte y de ese modo convertirse en predestinado, como parece, y así se concluye lo mismo que antes.

5. Pero podría replicarse que el que muera sin gracia alguien conocido con presciencia es necesario, con una necesidad condicionada aunque no absoluta. Por el contrario, toda necesidad que carece de principio y fin y continúa en el medio es simple y absoluta y no condicionada; pero de ese tipo es la necesidad de la presciencia, ya que es eterna; por tanto, es simple y no condicionada.

6. En cualquier número finito puede existir uno mayor; pero el número de los predestinados es finito; luego puede existir uno mayor, y en consecuencia su número no es cierto.

7. Siendo el bien difusivo [*communicativum*], la bondad infinita no debe poner término a su difusión; pero la bondad divina se difunde de modo máximo en los predestinados; por tanto, no le corresponde establecer un número cierto de predestinados.

8. Lo mismo que la producción de las cosas deriva de la voluntad divina, así también la predestinación de los hombres; pero Dios puede hacer más cosas de las que hace; "a él, en efecto, está sometido, cuando quiera, el poder", como se dice en *Sabiduría* (12, 18); luego de modo semejante no predestina tantos de modo que no pueda predestinar más, y así se concluye lo mismo que antes.

9. Todo lo que Dios pudo hacer también lo puede hacer ahora; pero Dios pudo desde toda la eternidad predestinar a uno al que no ha predestinado; luego también lo puede predestinar ahora, y de esa manera puede producirse una adición al número de los predestinados.

10. En todas las potencias que no están determinadas a una sola cosa, lo que puede ser puede no ser; pero la potencia del que predestina para predestinar y la potencia del predestinado para conseguir el efecto de la predestinación son de esa clase, ya que tanto el que predestina por su voluntad como el predestinado alcanza el efecto de la predestinación por voluntad; luego el predestinado puede

no ser predestinado y el predestinado puede ser predestinado, y por tanto se concluye lo mismo que antes.

11. Respecto al pasaje de *Lucas* (5, 6), "Su red se rompía" afirma la *Glossa*[42]: "En la Iglesia es rota la red de la circuncisión, ya que no entran tantos judíos como en Dios estaban preordenados a la vida"; luego el número de los predestinados puede disminuir, y de ese modo el número de los predestinados no es cierto.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[43] en *De correptione et gratia*: "El número de los predestinados, que no puede aumentar ni disminuir, es cierto".

2. San Agustín[44] en el *Enchiridion* afirma: "La excelsa Jerusalén nuestra madre, ciudad de Dios, no se verá defraudada en la multitud de sus ciudadanos ni puede ser que reine con un número superior"; pero los ciudadanos de esa ciudad son los predestinados; luego el número de los predestinados no puede aumentar ni disminuir, y por tanto es cierto.

3. Todo el que está predestinado está predestinado desde la eternidad; pero lo que es desde la eternidad es inmutable, y lo que no ha sido desde la eternidad jamás puede ser eterno; por tanto, el que no está predestinado no puede ser predestinado, ni al revés.

4. Todos los predestinados, tras la resurrección, estarán junto con sus cuerpos en el cielo empíreo; pero ese lugar es finito, ya que todo cuerpo es finito; también dos cuerpos glorificados, como comúnmente se afirma, no pueden estar simultáneamente; luego es preciso que el número de los predestinados sea determinado.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión algunos han hecho distinciones señalando que el número de los predestinados es cierto si hablamos del número numerante, es decir, considerado el número formalmente, pero no es cierto si se trata del número numerado, es decir, tomado materialmente; como por ejemplo si se dijese que es cierto que son cien los predestinados, pero no es cierto que sean esos concretos cien. Esta doctrina parece haber sido ocasionada por las palabras de San Agustín[45] aducidas antes, en las que parece aludir al hecho de que uno puede perder y

---

42 *Glossa ordinaria, Lc.,* 5, 6.

43 San Agustín, *De correptione et gratia,* c. 13 (PL 44, 940).

44 San Agustín, *Enchiridion,* c. 29 (PL 40, 246).

45 San Agustín, *De correptione et gratia,* c. 13 (PL 44, 940).

otro recibir el premio al que estaba predestinado, sin que el número de los predestinados varíe en absoluto. Pero si esta opinión trata de la certeza por comparación a la causa primera, es decir, a Dios que predestina, parece ser completamente absurda. Dios mismo, en efecto, posee un conocimiento cierto del número, tanto formal como material, de los predestinados; conoce ciertamente cuántos y quiénes son los que se han de salvar, y a ambos números los ordena de modo infalible, de modo tal que, en lo que depende de Dios, por lo que respecta a ambos números se tiene certeza no sólo de conocimiento sino también de orden. Pero si se trata de la certeza del número de los predestinados por comparación a la causa próxima de la salvación humana a la que está ordenada la predestinación, no será idéntico el juicio sobre el número formal y el material. En efecto, el número material de alguna manera está sujeto a la voluntad humana, la cual es variable, por cuanto la salvación de cada uno está sujeta a la libertad de arbitrio como a su causa próxima; y así el número material de algún modo carece de certeza. Pero el número formal de ningún modo cae bajo la voluntad humana, por el hecho de que ninguna voluntad humana se extiende, por vía de alguna causalidad, a todo el conjunto íntegro del número de los predestinados; y por tanto, el número formal sigue siendo cierto en todas sus modalidades; y de esa manera puede sostenerse la distinción citada, con tal de que sin embargo se conceda lisa y llanamente que ambos números poseen certeza por lo que a Dios respecta.

Hay que saber, empero, que el número de los predestinados es considerado como cierto en el sentido de que no sufre ni aumento ni disminución; a tenor de esto, podría sufrir aumento si uno conocido con presciencia pudiera convertirse en predestinado, lo cual iría contra la certeza de la presciencia o de la reprobación; como igualmente podría disminuir si un predestinado pudiera convertirse en no predestinado, lo cual va contra la certeza de la predestinación. Y así es patente que la certeza del número de los predestinados puede deducirse de una doble certeza, a saber, de la certeza de la predestinación y de la certeza de la presciencia o de la reprobación. Pero estas dos certezas se diferencian, puesto que la certeza de la predestinación es una certeza del conocimiento y del orden, como se ha dicho[46], mientras que la certeza de la presciencia es una certeza solamente del conocimiento; en efecto, Dios no preordena al pecado a los hombres réprobos lo mismo que ordena a merecer a los predestinados.

RESPUESTAS

1. Ese texto no debe entenderse del número de los predestinados, sino del número de aquéllos que están en el estado de justicia presente; esto es manifies-

---

[46] *Supra,* a. 3.

to por la *Glossa interlinearis*[47], la cual afirma allí: "Con número y mérito". Este número puede aumentar o disminuir, si bien la predefinición de Dios, que también predefine este número, nunca puede fallar; define, en efecto, que en un determinado tiempo sean más y en otro menos; o bien define también, a modo de sentencia, un cierto número adecuado, a tenor de razones inferiores, y esta definición puede cambiar; pero predefine otro número a modo de consejo, por razones superiores, y esta predefinición es invariable porque, como afirma San Gregorio[48], "Dios cambia su sentencia pero no su consejo".

2. Ninguna preparación dispone para tener una perfección más que a su tiempo; como la complexión natural dispone a un niño para ser fuerte o sabio, no ciertamente en la niñez sino en el tiempo de la edad perfecta. Ahora bien, el tiempo de tener la gracia es simultáneo con el tiempo de preparación de la naturaleza; por eso no puede entre ambos sobrevenir impedimento alguno, y de esta manera en cualquiera que se halla la preparación de la naturaleza, se halla también la gracia. Pero el tiempo de tener la gloria no es simultáneo con el tiempo de la gracia; por eso entre ambos puede en el medio sobrevenir un impedimento, y a causa de esto no es necesario que alguien conocido con presciencia que posee la gracia tenga que poseer la gloria.

3. El hecho de que quien posee la gracia sea privado de la gloria no se debe a un defecto de la gracia ni a un defecto de quien concede la gloria, sino a un defecto del receptor, en el que interviene algún impedimento.

4. Por el hecho mismo de establecer que uno es conocido con presciencia, se establece que no poseerá la gracia final, puesto que el conocimiento de Dios se refiere a las cosas futuras igual que a las presentes, como se ha señalado en otros lugares[49]. Y por tanto, como que uno posea la gracia final es incompatible con que él mismo no posea la gracia final, aunque en sí mismo sea posible, igualmente es incompatible con ser conocido con presciencia, aunque en sí mismo sea posible.

5. No es un defecto proveniente de la ciencia divina que lo que es sabido por Dios sea simplemente necesario, sino que es un defecto derivado de la causa próxima. Ahora bien, la eternidad posee la citada necesidad, de modo que sea sin principio ni fin, continua en el medio, procedente de la ciencia divina, que es eterna, y no derivada de la causa próxima, que es temporal y mutable.

6. Aunque no sea propio de la razón del número finito el hecho de que pueda haber un número mayor que él, sin embargo eso puede ser por otra causa, a saber, por la inmutabilidad de la presciencia divina, como es evidente en este

---

47 *Glossa interlinearis, Deuteronomio,* 1, 11.

48 San Gregorio Magno, *Moralia,* XVI, c. 10 (PL 75, 1127B).

49 *Supra,* q. 2, a. 12 y a. 13.

caso; como el hecho de que tomada una cantidad en las cosas naturales no pueda encontrarse una mayor no se deriva de la razón de la cantidad, sino de la condición de la cosa natural.

7. La bondad divina no se comunica ella misma más que según el orden de la sabiduría; este modo de comunicarse es, en efecto, el mejor. Ahora bien, el orden de la sabiduría divina requiere que todas las cosas sean hechas "según el número, peso y medida", como dice *Sabiduría* (11, 21), y por eso conviene a la divina bondad que sea cierto el número de los predestinados.

8. Como es patente por lo dicho[50], aunque de cada uno, de manera absoluta, se pueda admitir que Dios le puede predestinar o no predestinar, sin embargo supuesto que lo haya predestinado, no puede no predestinarlo, o al revés, porque no puede ser mutable. Y por eso comúnmente se dice que la siguiente frase, 'Dios puede predestinar al no predestinado o bien no predestinar al predestinado', en sentido compuesto es falsa, pero es verdadera en sentido dividido. Y por esto, todas las afirmaciones que implican el sentido compuesto son sencillamente falsas. De ahí que no se debe conceder que en el número de los predestinados pueda realizarse una adición o una sustracción, puesto que la adición presupone aquello a lo que se añade, y la sustracción aquello a lo que se sustrae; y por la misma razón no se puede conceder que Dios pueda predestinar a más o menos de los que de hecho predestina. Y no es similar lo que se aduce sobre la producción, ya que ésta es un cierto acto que termina en el efecto exterior; y por eso que Dios primero haga y después no haga algo no demuestra que exista un cambio en Él, sino solamente en el efecto. Pero la predestinación y la presciencia y atributos semejantes son actos intrínsecos, en los que no puede haber variación sin que exista variación en Dios; y por consiguiente no debe concederse nada que pueda pertenecer a la variación de estos actos.

9-10. A lo noveno y a lo décimo es clara la respuesta, ya que ahí se está hablando de la potencia absoluta, sin hacer presuposición alguna de la predestinación hecha o no hecha.

11. Esa *Glossa* hay que entenderla en el sentido de que no entran tantos judíos cuantos son todos los que son preordenados a la vida, ya que no solamente los judíos están predestinados. O también se puede decir que no se trata sobre la preordenación de la predestinación sino de la que se refiere a la preparación, por la cual, mediante la Ley, eran predispuestos a la vida. O también se puede decir que no entraron todos en la Iglesia primitiva, ya que "cuando todas las gentes hayan entrado, entonces también todo Israel será salvo"[51] en la Iglesia final.

---

[50] *Supra,* a. 3.

[51] *Romanos,* 11, 25-26.

ARTÍCULO 5
Si los predestinados tienen certeza de su predestinación[52]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Como se dice en *1 Juan* (2, 27): "La unción os enseñará todo", y se entiende respecto de todo lo que pertenece a la salvación; pero la predestinación pertenece de modo máximo a la salvación, ya que es causa de la salvación; luego por medio de la unción recibida todos los hombres tienen certeza de su predestinación.

2. A la bondad divina, de la que es propio hacer todas las cosas de modo óptimo, le conviene conducir a los hombres de modo óptimo al premio. Pero el óptimo modo parece ser el que cada uno esté cierto de su premio; por tanto, todo el que alcanzará el premio está cierto de ello previamente, y de esa manera se concluye lo mismo que antes.

3. El jefe del ejército a todos aquellos a los que imputa el mérito en la guerra también les asigna el premio, para que lo mismo que están ciertos de su mérito, lo estén igualmente del premio. Ahora bien, los hombres están ciertos de estar en estado de merecer; luego también están ciertos de que alcanzarán el premio, y de esa manera se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA, está lo que se afirma en *Eclesiastés* (9, 1): "Nadie sabe si es digno de odio o de amor".

SOLUCIÓN

No hay inconveniente en que a alguno le sea revelada su predestinación, pero según la ley común no es conveniente que les sea revelada a todos, por una doble razón. La primera puede tomarse por el lado de aquellos que no son predestinados; si, en efecto, todos los predestinados conociesen su predestinación, en ese caso todos los no predestinados estarían ciertos de que ellos no estaban predestinados, por el hecho mismo de que no sabrían que estaban predestinados, y eso de algún modo los llevaría a la desesperación. La segunda razón se puede extraer del ámbito de los predestinados mismos; la seguridad, en efecto, engen-

---

[52] *Summa Theologiae,* I, q. 23, a. 1, ad4.

dra negligencia; si estuviesen ciertos de su predestinación, estarían seguros de su salvación, y de esa manera no pondrían tanta solicitud para evitar el mal. Por causa de esto, la divina providencia ha ordenado provechosamente que los hombres ignoren su predestinación o su reprobación.

RESPUESTAS

1. Cuando se afirma que la unción enseña todas las cosas pertenecientes a la salvación, hay que entender que se trata de aquellas cosas cuyo conocimiento pertenece a la salvación, y no de todas aquellas que de suyo pertenecen a la salvación. Ahora bien, el conocimiento de la predestinación no es necesario para la salvación, aunque la predestinación misma sea necesaria.

2. No sería adecuado el modo de conceder un premio que asegurara que se tendrá el premio con absoluta certeza; en cambio, es un modo adecuado aquél en que a quien se prepara el premio, se le dé una certeza condicionada, es decir, que alcanzará el premio si no se desvía del mismo. Y tal certeza es infundida en cada predestinado por medio de la virtud de la esperanza.

3. Incluso uno no puede conocer con certeza si se encuentra en estado de merecer, si bien por algunas conjeturas podría con probabilidad estimar que sí; los hábitos, en efecto, nunca pueden ser conocidos más que por los actos. Ahora bien, los actos de las virtudes gratuitas poseen grandísima semejanza con los actos de las virtudes adquiridas, de modo tal que no se puede con facilidad por medio de tales actos tener certeza de la gracia, salvo que a uno por especial privilegio le sea asegurado mediante una revelación. Y además en la guerra humana el que es reclutado por el jefe del ejército para el combate no está cierto del premio más que de modo condicionado, ya que "no será coronado más que el que haya luchado convenientemente" (*Tim.*, 2, 5).

ARTÍCULO 6

Si la predestinación puede ser ayudada por las súplicas de los santos[53]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ser ayudado o ser obstaculizado están en el mismo plano; pero la predestinación no puede ser impedida; luego tampoco puede ser ayudada.

2. Aquello que, presente o ausente, de ninguna manera produce su efecto en otro, no lo ayuda; pero es preciso que la predestinación produzca su efecto, ya que no puede fallar, sea que haya una oración [*oratio*] sea que no la haya; luego la predestinación no puede ser ayudada con oraciones.

3. Nada que sea eterno es precedido por algo que sea temporal; pero la oración es temporal y en cambio la predestinación es eterna; luego la oración no puede preceder a la predestinación, y de ese modo tampoco la puede ayudar.

4. Los miembros del cuerpo místico poseen una semejanza con los miembros del cuerpo natural, como es patente en *1 Corintios* (12, 12). Pero un miembro en el cuerpo natural no adquiere su perfección por medio de otro; luego tampoco sucede así en el cuerpo místico. Ahora bien, los miembros del cuerpo místico son perfeccionados de modo máximo por medio del efecto de la predestinación; luego un hombre no es ayudado a conseguir los efectos de la predestinación por las súplicas [*precibus*] de otro.

EN CONTRA

1. Se afirma en *Génesis* (25, 21): "Isaac rogó a Dios por Rebeca, su mujer, porque era estéril; Dios le escuchó y le dio a Rebeca el concebir", y de esa concepción nació Jacob, que había sido predestinado desde la eternidad. Mas no se hubiera completado jamás la predestinación si no hubiese nacido, lo cual fue impetrado por la oración de Isaac; luego la predestinación es ayudada con oraciones.

2. En un cierto sermón sobre la conversión de San Pablo se lee como si el propio Señor dijese a Pablo: "Dispuse en mi mente que te perderías a menos que mi siervo Esteban rogase por ti". Entonces la oración de Esteban libró a Pablo

---

[53] *In I Sententiarum*, d. 41, a. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 23, a. 8.

de la reprobación; luego por medio de ella fue también predestinado, y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

3. Alguno puede merecer para otro la gracia primera, y por tanto, por la misma razón, también la gracia final; pero todo el que posee la gracia final está predestinado; en consecuencia, uno puede ser ayudado por las oraciones de otro con el fin de que sea predestinado.

4. San Gregorio rezó por Trajano y le liberó del infierno, como narra el Damasceno[54] en un sermón sobre los difuntos, y de ese modo parece que haya sido liberado de la compañía de los réprobos por las oraciones de San Gregorio, y así se concluye lo mismo que antes.

5. Los miembros del cuerpo místico son semejantes a los miembros del cuerpo natural; pero en el cuerpo natural un miembro es ayudado por otro; por tanto también en el cuerpo místico, y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Ayudar a la predestinación con las súplicas de los santos se puede entender de dos maneras; la primera, que las oraciones de los santos ayuden a que alguien sea predestinado; y esto no puede ser verdadero, ni respecto de las oraciones en cuanto existen en su naturaleza propia, ya que son temporales y en cambio la predestinación es eterna, ni tampoco en cuanto que existen en la presciencia de Dios, ya que la presciencia de los méritos, propios o ajenos, no es causa de la predestinación, como se ha señalado más arriba[55]. En la segunda manera se puede entender que la predestinación es ayudada con las súplicas de los santos en el sentido de que la oración ayuda a conseguir el efecto de la predestinación, como uno es ayudado por un instrumento con el que acaba su trabajo; y de esta manera se ha inquirido sobre esta cuestión por todos los que han admitido la providencia de Dios sobre las cosas humanas. Sin embargo ha sido determinado por ellos de modos diversos.

Algunos, en efecto, atendiendo a la inmovilidad de la ordenación divina, establecieron que la oración, el sacrificio o realidades semejantes, no pueden aprovechar de ninguna manera; se dice que ésta había sido la opinión de los epicúreos, los cuales afirmaban que todas las cosas suceden inmutablemente por disposición de los cuerpos superiores, a los que llamaban dioses.

Otros, en cambio, afirmaron que los sacrificios y las oraciones valen, porque por medio de ellos se cambia la preordenación de aquéllos a los que pertenece disponer sobre los actos humanos; y se dice que ésta fue la opinión de los estoicos, los cuales establecían que todas las cosas eran regidas por unos ciertos espí-

---

54 San Juan Damasceno, *De his qui in fide dormierunt,* n. 16 (PG 95, 261D).

55 *Supra,* a. 2.

ritus, a los que denominaban dioses. Y como algo estuviera predefinido por ellos, con oraciones y sacrificios se podría conseguir que tal definición pudiera cambiar, aplacadas las almas de los dioses, como decían. Y en esta doctrina parece que casi incurrió Avicena[56] al final de su *Metaphysica*; estableció, en efecto, que todas las cosas que se obran en las realidades humanas, cuyo principio es la voluntad humana, se reconducen a las voluntades de las almas celestes. Admite, pues, que los cuerpos celestes están animados; y como el cuerpo celeste posee influencia sobre el cuerpo humano, igualmente las almas celestes, según él, tienen influjo sobre las almas humanas, y que a la imaginación de ellas siguen las cosas que suceden en los cuerpos inferiores. Y por tanto los sacrificios y las oraciones valen, a su juicio, para que tales almas conciban lo que nosotros queremos que ocurra.

Pero estas opiniones son ajenas a la fe, ya que la primera postura suprime la libertad de arbitrio, y la segunda por su parte la certeza de la predestinación. Por ello, debe afirmarse, en modo diverso, que la predestinación divina nunca se cambia; y sin embargo las oraciones y las demás obras buenas valen para conseguir el efecto de la predestinación; en cualquier orden de causas, en efecto, debe considerarse no sólo el orden de la primera causa al efecto, sino también el orden de la causa segunda al efecto, y el orden de la causa primera a la causa segunda, ya que la causa segunda no se ordena al efecto más que por la ordenación de la causa primera; la causa primera, en efecto, proporciona a la segunda que pueda influir sobre su efecto, como es manifiesto en *De causis*[57].

Afirmo, pues, que el efecto de la predestinación es la salvación humana, la cual procede de ella como de su causa primera, pero puede haber otras muchas causas próximas, cuasi instrumentales, que están ordenadas por la predestinación divina para la salvación humana, lo mismo que los instrumentos son aplicados por el artífice para conseguir el efecto de su arte. Por eso, como el efecto de la predestinación divina es que este hombre se salve, así también lo es que se salve a través de las oraciones o los méritos de alguien. Y esto es lo que afirma San Gregorio[58] en *Dialogorum*: "Lo que los santos alcanzan rezando, eso está predestinado que sea alcanzado con súplicas; por eso, como dice Boecio[59] en *De philosophiae consolatione*: "Las súplicas, cuando son rectas, no pueden ser ineficaces".

---

56 Avicena, *Metaphysica,* X, c. 1 (fol. 108r).

57 *De causis*, com. 1.

58 San Gregorio Magno, *Dialogorum,* I, c. 8 (PL 77, 188B).

59 Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 6 (PL 63, 862C).

RESPUESTAS

1. No hay nada que pueda quebrantar el orden de la predestinación, y por tanto ella no puede ser impedida; pero existen muchas cosas que están sujetas al orden de la predestinación como causas intermedias, y se dice que éstas ayudan a la predestinación de la manera señalada.

2. Por el hecho de que un hombre determinado se salve por determinadas oraciones, éstas no pueden ser suprimidas sin suprimir la predestinación; lo mismo que tampoco la salvación humana, que es el efecto de la predestinación.

3. Esa argumentación deriva del hecho de que la oración no ayuda a la predestinación a modo de causa: y eso deber ser concedido.

4. Los efectos de la predestinación, que son la gracia y la gloria, no se poseen al modo de perfección primera sino al modo de una perfección segunda; en cambio, los miembros del cuerpo natural, aunque no se ayuden mutuamente en la consecución de las perfecciones primeras, sin embargo se ayudan recíprocamente por lo que respecta a las perfecciones segundas; y existe también algún miembro en el cuerpo que, formado en primer lugar, ayuda a la formación de los demás miembros, a saber, el corazón; por eso esa argumentación procede de una premisa falsa.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. A lo primero en contrario lo concedemos.

2. San Pablo nunca fue reprobado según la disposición del divino consejo, que es inmutable, sino sólo según la disposición de la sentencia divina, que se considera según las causas inferiores, la cual en ocasiones puede cambiar; por eso, no es concluyente que la oración hubiera sido la causa de la predestinación, sino solamente que ayudó al efecto de la predestinación.

3. Aunque la predestinación y la gracia final sean convertibles, sin embargo no es preciso que todo lo que es causa de la gracia final de alguna manera sea también causa de la predestinación, como es manifiesto por lo señalado antes.

4. Aunque Trajano estuviese en el lugar de los réprobos, sin embargo no había sido lisa y llanamente reprobado; en efecto, estaba predestinado que se salvaría por las súplicas de San Gregorio.

5. Concedemos la quinta argumentación.

CUESTIÓN 7*
EL LIBRO DE LA VIDA

Primero, se pregunta si el libro de la vida es algo creado.

Segundo, si el libro de la vida se dice en lo divino de modo esencial o personal.

Tercero, si el libro de la vida es apropiado al Hijo.

Cuarto, si el libro de la vida se identifica con la predestinación.

Quinto, si el libro de la vida hace referencia a la vida increada.

Sexto, si el libro de la vida puede decirse de la vida natural en las criaturas.

Séptimo, si el libro de la vida puede decirse lisa y llananmente respecto de la vida de la gracia.

Octavo, si puede hablarse de libro de la muerte lo mismo que se habla de libro de la vida.

Apéndice: 9. Si puede borrarse alguna cosa de libro de la vida.

ARTÍCULO 1
Si el libro de la vida es algo creado[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre el texto de *Apocalipsis* (20, 12): "Fue abierto también otro libro, el de la vida", la *Glossa*[2] señala: "a saber, Cristo, el cual entonces aparecerá pode-

---

* Traducción de Ángel Luis González.

1 *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 39, a. 8.

2 *Glossa ordinaria*, *Apocalipsis*, 20, 12.

roso y dará la vida a los suyos"; ahora bien, Cristo, en el juicio, aparecerá en forma humana, la cual no es algo increado; en consecuencia, el libro de la vida no expresa nada increado.

2. San Gregorio[3] en *Moralia* afirma que "se llama libro de la vida al juez mismo que ha de venir, y por eso cada uno le verá, al punto volverá a traer a la memoria todas las cosas que hizo"; ahora bien, a Cristo se le ha dado el poder de juzgar según su naturaleza humana, como es patente por *Juan* (5, 27): "Le dio potestad de juzgar por ser Hijo del hombre"; por tanto, Cristo según su naturaleza humana es el libro de la vida; y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

3. Se denomina *libro* por cuanto es susceptible de recibir la escritura; pero algo se dice susceptible de recibir por cuanto procede de la potencia material, que en Dios no puede existir; por consiguiente, el libro de la vida no expresa algo increado.

4. Un libro, por el hecho de llevar consigo una cierta colección, designa distinción y diferencia; pero en la naturaleza increada, que es simplicísima, no se halla ninguna diversidad; por tanto no puede allí hablarse de libro.

5. En cualquier libro la escritura del libro difiere del libro mismo; por su parte la escritura del libro son los signos con los que se conocen las cosas que pueden leerse en el libro, mientras que las ideas con las que Dios conoce las cosas no son otra cosa que la esencia divina; en consecuencia, la naturaleza increada misma no puede ser llamada libro.

6. Pero podría señalarse que, aunque en la naturaleza divina no exista diferencia real alguna, sin embargo hay en ella alguna diferencia según la razón. Por el contrario, aquello que es solamente según la razón existe únicamente en nuestro entendimiento; si, por tanto, la diferencia que el libro requiere es únicamente según la razón, es pertinente que el libro de la vida exista solamente en nuestro entendimiento, y de esa manera no podrá ser algo increado.

7. Parece que el libro de la vida es el conocimiento divino de los que se salvarán; ahora bien, el conocimiento de los que han de ser salvos se contiene bajo la ciencia de visión; en efecto, viendo el alma de Cristo en el Verbo todas las cosas que Dios conoce por ciencia de visión, parece también que conozca el número de los elegidos y a todos los elegidos; por consiguiente, el alma de Cristo puede denominarse libro de la vida, y de esta manera expresa algo creado.

8. En *Eclesiástico* (24, 32) se dice: "Todo esto es el libro de la vida", y la *Glossa*[4] señala: "es decir, el Nuevo y el Antiguo Testamento"; ahora bien, el

---

[3] San Gregorio Magno, *Moralia,* XXIV, c. 8 (PL 76, 295B).

[4] *Glossa interlinearis*, *Eclesiástico*, 24, 32.

Nuevo y el Antiguo Testamento son algo creado; luego el libro de la vida expresa algo creado.

9. Parece que se llama libro aquello en lo que está escrito algo; ahora bien, la escritura requiere una cierta diversidad, y por eso también nuestro entendimiento, en su comienzo, a causa de su pureza se compara "a una tabla en la que no hay nada escrito"; ahora bien, la naturaleza divina es mucho más pura y simple que nuestro entendimiento; por tanto, no puede ser llamada libro.

10. El libro está para que se lea en él; pero no puede decirse que la naturaleza divina sea un libro por el hecho de que él mismo lea en sí mismo, como es claro por lo que dice San Agustín[5], quien afirma que no se llama libro de la vida porque lea en sí mismo algo con el fin de conocer en sí mismo algo que previamente no sabía; de modo semejante, no puede ser llamado libro porque alguien distinto lea en él; nadie, en efecto, puede leer algo más que si ahí se encuentra alguna diversidad, lo mismo que en una hoja no escrita no puede leerse nada por causa de su uniformidad; en consecuencia, la naturaleza divina increada no puede ser denominada libro.

11. Por el libro no se obtiene el conocimiento de las cosas como por la causa de las cosas, sino como por un signo; ahora bien, en Dios se obtiene el conocimiento [*notitia*] de las cosas no como por un signo sino como por una causa; por tanto, el conocimiento divino no puede llamare libro de la vida.

12. Nada es signo de sí mismo; pero el libro es signo de la verdad; por tanto, siendo Dios la misma verdad, no puede ser Él mismo llamado libro.

13. El libro y el maestro son principio de la ciencia de manera diversa; ahora bien, toda sabiduría se dice que procede de Dios como de un maestro; y por tanto no como de un libro.

14. Las cosas se representan en un espejo y en un libro de modo distinto; pero Dios, en *Sabiduría* (7, 26), es llamado espejo, por cuanto todas las cosas están representadas en Él; luego no puede o debe ser llamado libro.

15. Los libros que son transcritos son también llamados libros por respecto a un libro original; pero las mentes de los hombres y de los ángeles en cierto modo son transcritas por la mente divina por cuanto por ella reciben el conocimiento sobre las cosas; si, pues, la mente divina se llama libro de la vida, también las mentes creadas deben llamarse libros, y de esa manera el libro de la vida no siempre expresa algo increado.

16. Parece que el libro de la vida comporta la representación de la vida y una cierta causalidad en orden a la vida; pero todo esto conviene a Cristo en cuanto hombre, porque también en Él, como en el ejemplar, se representa toda la vida de la gracia y de la gloria, y de ahí que fue dicho a Moisés, *Éxodo* (25, 40):

---

[5] San Agustín, *De civitate Dei*, XX, c. 15 (PL 41, 681).

"Vete y haz todas las cosas según el ejemplar que te ha sido mostrado en el monte"; de modo semejante Él mismo mereció para nosotros la vida; por tanto, el mismo Cristo en cuanto hombre puede ser llamado libro de la vida.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[6] en *De civitate Dei*: "debe considerarse divina toda fuerza que produce que a cada uno retornen a la memoria sus obras buenas o malas, y sin duda esta fuerza divina tomó el nombre de libro"; ahora bien, la fuerza divina es algo increado; en consecuencia, también el libro de la vida expresa algo increado.

2. San Agustín[7] afirma en el mismo libro que "el libro de la vida es la presciencia divina, la cual no puede equivocarse"; pero la presciencia es algo increado; por tanto también lo es el libro de la vida.

SOLUCIÓN

'Libro' no se puede decir, en lo que se refiere a lo divino, más que de modo metafórico, de modo tal que la misma representación de la vida pueda denominarse libro de la vida. Y respecto a esto debe saberse que la vida puede representarse de una doble manera; de un modo, la misma vida en sí misma, y en un segundo modo en cuanto que es participable por algunos. La vida en sí misma, a su vez, puede ser representada de dos maneras; la primera por modo de doctrina, cuya representación corresponde especialmente al oído, que es en grado máximo el sentido del estudio, como se afirma en el inicio del *De sensu et sensato*[8]; y según este modo se denomina libro de la vida aquello en lo que se contiene la doctrina para conseguir la vida; y de esa manera el Nuevo y el Antiguo Testamento son llamados libro de la vida. En una segunda manera, por modo de ejemplar, y esta representación ciertamente pertenece al ver; y así el mismo Cristo es llamado libro de la vida, porque en Él, como en el ejemplar, podemos ver de qué manera se debe vivir para alcanzar la vida eterna.

Ahora bien, aquí no tratamos del libro de la vida más que en lo concerniente a que el libro de la vida es denominado la representación de aquellos que alcanzan la vida, de quienes se afirma que están inscritos en el libro de la vida según una cierta semejanza con las cosas humanas. En efecto, en cualquier multitud que es regida por la providencia de un gobernante, a esa multitud no es admitido nadie si no es por medio de la ordenación del gobernante; y por eso aquellos que deben ser admitidos en el conjunto de la multitud serán inscritos como co-

---

6 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, c. 14 (PL 41, 680).

7 San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

8 Aristóteles, *De sensu et sensato*, I, 1, 437a 12.

partícipes de la misma multitud; y a partir de esa inscripción se dirige el príncipe de la multitud a la hora de admitir o excluir al consorcio de la multitud a él sujeta. Ahora bien, la multitud que de modo eminentísimo es gobernada por la providencia divina es la reunión de la Iglesia triunfante, que también es denominada en las Escrituras "Ciudad de Dios"; y por ello la inscripción de aquellos que deben ser admitidos a esa sociedad o representación, se llama libro de la vida; esto es claro a partir del modo de hablar de las Escrituras; se dice, en efecto, en *Lucas* (10, 20): "Alegraos porque vuestros nombres están escritos en el libro de la vida, en los cielos", e *Isaías* (4, 3): "Será llamado santo todo aquel que está escrito en la vida en Jerusalén"; y en *Hebreos* (12, 22): "Os habéis allegado a la ciudad del Dios viviente, a la Jerusalén celestial, y a la numerosa reunión de muchos miles de ángeles, y a la Iglesia de los primeros que están inscritos en los cielos". Por tanto, es preciso, para seguir con la semejanza, que quien preside a tal multitud se dirija a conferir la vida a partir de esa inscripción, y esto solamente conviene a Dios; Él, por su parte, no es dirigido por algo creado, por cuanto la regla nunca es dirigida por ninguna cosa extrínseca; por eso, el libro de la vida, en consonancia con lo que ahora hablamos de él, expresa algo increado.

RESPUESTAS

1-2. A lo primero y a lo segundo la respuesta es clara a partir de lo dicho; en efecto, la glosa y el testimonio de San Gregorio hablan del libro de la vida según otra acepción en la cual se llama ejemplar del vivir; y al mirarlo, cada uno podrá saber en qué concuerda y en qué no concuerda con el ejemplar.

3. En aquellas cosas que se dicen de Dios de modo traslaticio es preciso observar con carácter general que en la predicación a lo divino se toman sin imperfección alguna; y en consecuencia hay que suprimir todo lo que pertenece a la materialidad, a la privación y a la temporalidad. Ahora bien, que el libro sea susceptible de alguna impresión extraña, le conviene al libro en cuanto es temporal y escrito por primera vez; y según esto no es procedente una predicación a lo divino.

4. Pertenece a la razón de libro el contener la diferencia de las cosas que se conocen por medio del libro, ya que por medio de un solo libro se proporciona el conocimiento de muchas cosas; pero que para proporcionar el conocimiento de muchas cosas sea preciso que en el mismo libro haya diversidad procede de la imperfección del libro; el libro, en efecto, sería mucho más perfecto si pudiese con una sola cosa enseñar todo lo que ha hecho conocer mediante muchas. Por eso, siendo Dios la suma perfección, Él mismo es ese libro que muestra muchas cosas por medio de lo que es uno en grado máximo.

5. Se debe al defecto del libro material el hecho de que las letras escritas en él difieren de la hoja en la que se han escrito; esto, en efecto, pertenece a su composición, de la que resulta que lo que tiene no es lo tenido; y por tanto en Dios tales nociones de las cosas no difieren realmente de su esencia, sino sólo según la razón.

6. Aunque la diversidad entre la escritura y aquello en lo que está escrito sea solamente de razón, sin embargo la representación que completa la índole propia de libro no está sólo en nuestra razón, sino también en Dios; y por consiguiente el libro de la vida está realmente en Dios.

7. El libro de la vida, como se ha dicho, posee la característica de dirigir a Dios, que da la vida, en el hecho de dar la vida; ahora bien, aunque el alma de Cristo posea en sí misma el conocimiento de todos los que han de salvarse, sin embargo Dios no está regido por ese conocimiento, sino por el conocimiento increado que es Él mismo; por eso, la ciencia del alma de Cristo no puede ser llamada libro de la vida en el sentido en que estamos hablando aquí.

8. A lo octavo es patente la respuesta a partir de lo dicho.

9. Aunque en Dios no exista diversidad alguna sino la suma pureza, sin embargo puede compararse a un libro escrito y no, como nuestro entendimiento, a una tabla no escrita; nuestro entendimiento, en efecto, se compara a una tabla rasa por estar en potencia a todas las formas inteligibles y no tener ninguna de ellas en acto; pero en el entendimiento divino todas las formas de las cosas están en acto y todas son en él una sola cosa, y por consiguiente la razón de escritura está presente allí con uniformidad.

10. En el libro de la vida también el mismo Dios lee, y los demás pueden leer en cuanto que les sea dado. Tampoco San Agustín pretende negar que Dios lea en el libro de la vida, sino únicamente afirmar que no lee para conocer cosas que antes no conocía; y los demás, a su vez, pueden leer en él, aunque sea enteramente uniforme, por cuanto es una sola e idéntica la razón de las cosas diversas.

11. La semejanza de una cosa es doble; una, la ejemplar, y ésta es la causa de la cosa; otra, en cuanto es según el ejemplar, y ésta es efecto y signo de la cosa. Ahora bien, el libro en nosotros se conforma a nuestra ciencia, que es causada por las cosas; por tanto, por él se tiene conocimiento de las cosas no como por su causa sino como por su signo; en cambio, la ciencia de Dios es causa de las cosas, conteniendo las semejanzas ejemplares de las cosas, y por tanto la ciencia se aprende del libro de la vida como por su causa y no como por su signo.

12. El libro de la vida es la misma verdad increada y es la semejanza de la verdad creada, lo mismo que el libro creado es signo de la verdad.

13. En Dios la causa ejemplar y la eficiente recaen en lo mismo, y por tanto por el hecho de ser causa ejemplar puede llamarse libro; y en cambio por el hecho de ser causa eficiente de la sabiduría puede llamarse maestro.

14. La representación del espejo difiere de la representación del libro en que la representación del espejo se refiere a las cosas inmediatamente, y en cambio el libro por medio del conocimiento; en efecto, en el libro se contienen las figuras que son signos de las palabras, las cuales son signos de los conceptos [*intellectuum*], que son semejanzas de las cosas; pero en el espejo ellas son de las formas de las mismas cosas. Ahora bien, en Dios las especies de las cosas son de ambos modos, por cuanto Él conoce las cosas y conoce que las conoce; y por eso se encuentra en Él tanto la razón de espejo como la de libro.

15. También las mentes de los santos pueden llamarse libros, como es claro por *Apocalipsis* (20, 12): "Se abrieron los libros", lo cual San Agustín[9] refiere a los corazones de los justos; sin embargo no pueden ser llamados libros de la vida según el modo dicho antes, como es patente por lo señalado.

16. Aunque Cristo en cuanto hombre sea de alguna manera ejemplar y causa de la vida, sin embargo como hombre no es causa de la vida de gloria por autoridad, ni tampoco es el ejemplar que dirige a Dios al proporcionar la vida; por ello, en cuanto hombre no puede llamarse libro de la vida.

ARTÍCULO 2

Si el libro de la vida se dice en lo divino de modo esencial o personal[10]

Parece que el libro de la vida se diga en lo divino de modo personal.

OBJECIONES

1. En el *Salmo*[11] se dice: "En el inicio del libro está escrito sobre mí", y la *Glossa*[12] afirma: "cabe el Padre, que es mi inicio"; pero en la divinidad nada tiene inicio más que lo que tiene principio; y lo que en la divinidad tiene princi-

---

9 San Agustín, *De civitate Dei*, XX, c. 14 (PL 41, 680).

10 *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 1; *Summa Theologiae,* I, q. 39, a. 8.

11 *Salmo*, 39, 8.

12 *Glossa ordinaria*, a *Salmo,* 39, 8 (PL 191, 403B).

pio se dice de modo personal; en consecuencia, el libro de la vida se dice de modo personal.

2. Lo mismo que la palabra expresa el conocimiento [*notitiam*] que procede de otra cosa, igualmente también el libro, ya que la escritura del libro procede del escritor; pero la palabra, por la razón ya señalada, se dice de la divinidad en modo personal; por tanto también el libro de la vida.

3. Se podría objetar que la palabra lleva consigo un proceso real, y en cambio el libro de la vida solamente un proceso de razón. Mas por el contrario, nosotros no podemos nombrar a Dios más que a partir de aquellas cosas que están en nosotros; ahora bien, lo mismo que en nosotros la palabra procede de uno que la pronuncia realmente distinto de ella, igualmente también el libro respecto del escritor; por consiguiente, por la misma razón ambos llevarán consigo en la divinidad una distinción real.

4. La palabra vocal dista más del que la pronuncia que la palabra del corazón, y todavía más la palabra escrita, que significa la palabra vocal; si, pues, el Verbo divino, que es asumido a semejanza de la palabra del corazón, como afirma San Agustín[13], se distingue realmente del que la pronuncia, a mayor abundamiento el libro, que lleva consigo la escritura.

5. Lo que se atribuye a alguien es preciso que le convenga según todo lo que pertenece a su noción; pero a la razón de libro pertenece no sólo que represente algo, sino también que sea escrito por alguien; por tanto, también en la divinidad se toma el nombre de libro en cuanto que procede de otro, y de esa manera se dice de modo personal.

6. Lo mismo que es propio de la noción de libro el hecho de que sea leído, igualmente también que sea escrito; pero en cuanto es escrito procede de otro, y en cambio en cuanto que es leído dice referencia a otro; en consecuencia, pertenece a la noción de libro el ser por otro y decir referencia a otro, y por tanto el libro de la vida se dice de modo personal.

7. El libro de la vida señala el conocimiento expreso [*notitiam expressam*] por otro; pero lo que es expresado por otro nace de él; por tanto, el libro de la vida lleva consigo una relación de origen, y de esa manera se dice de modo personal.

EN CONTRA está que el libro de la vida es la misma predestinación divina, como afirma San Agustín[14] en *De civitate Dei*, y como se señala en la *Glossa*[15]

---

[13] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 11 (PL 42, 1071).

[14] San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

[15] *Glossa interlinearis* (PL 192, 252C).

sobre *Apocalipsis* (20, 12); ahora bien, la predestinación se dice siempre en modo esencial y jamás de modo personal; por tanto también el libro de la vida.

SOLUCIÓN

Algunos han afirmado que el libro de la vida en unas ocasiones se dice de modo personal, y en otras ocasiones de modo esencial; en cuanto que es transferido a las cosas divinas por razón de la escritura, se dice de modo personal; a tenor de esto, en efecto, comporta el origen a partir de otro, pues el libro efectivamente no es escrito más que por otro; en cambio, en cuanto que comporta una representación de las cosas que están escritas en el libro, se dice de modo esencial. Pero esta distinción no parece ser racional porque un cierto nombre predicado de Dios no se dice de modo personal a no ser que por su naturaleza comporte una relación de origen, precisamente en lo que se produce la predicación divina. En cambio, en las cosas que se dicen de manera traslaticia, no se toma la metáfora según una semejanza cualquiera, sino según una conveniencia en aquello que pertenece a la propia naturaleza de la cosa cuyo nombre es transferido; lo mismo que el nombre de león no es aplicado a Dios a causa de la conveniencia que existe en lo sensible, sino por la conveniencia en alguna propiedad del león; por eso, también el libro de la vida no se aplica a las cosas divinas según lo que es común con todo lo que es un artefacto, sino según lo que es propio del libro en cuanto es libro. Ahora bien, proceder de un escritor conviene al libro no en cuanto es libro, sino en cuanto que es un artefacto; así también una casa procede de un constructor y un cuchillo de un fabricante; en cambio, la representación de las cosas que están escritas en el libro pertenecen a la propia naturaleza del libro en cuanto tal; por ello, permaneciendo tal representación, incluso si el libro no fuese escrito por otro, ciertamente sería libro, pero no sería un artefacto. De ahí que sea patente que el libro no se aplica a las cosas divinas por el hecho de que lo haya escrito otro, sino porque representa lo que está escrito en el libro; y por eso, siendo la representación común a toda la Trinidad, en las cosas divinas el libro no se dice de modo personal, sino solamente de modo esencial.

RESPUESTAS

1. Lo que en lo divino se dice de modo esencial alguna vez se pone en lugar de las personas; por eso, este nombre de Dios en ocasiones supone la persona del Padre, y en ocasiones la persona del Hijo, como cuando se dice Dios generante y Dios engendrado; e igualmente también el libro aunque se diga de modo esencial, sin embargo puede suponer la persona del Hijo, y según esto se dice que en lo divino hay un inicio o principio.

2. En lo divino la palabra, según su propia índole, comporta un origen desde otro, como se ha señalado en la cuestión sobre el Verbo[16]; el libro, en cambio, no comporta por su naturaleza propia un origen según el cual pueda referirse a lo divino, y por tanto no se trata de algo semejante.

3. Si bien el libro en nosotros procede realmente de un escritor lo mismo que una palabra procede de quien la pronuncia, sin embargo esa procesión no está incluida en el nombre de libro al igual que sí lo está en el nombre de la palabra; en efecto, el proceder de un escritor no está incluido en el nombre de libro más que lo que lo está el proceder de un constructor en el nombre de la casa.

4. Esa argumentación sería válida si en la naturaleza propia del libro estuviese la noción de palabra escrita; pero esto no es verdadero, y por ello la argumentación no es concluyente.

5. Esa argumentación es válida para aquellas cosas que se dicen en sentido propio; en cambio, para aquellas cosas que se dicen en sentido metafórico, como el libro, no es preciso que convenga con aquello de lo que se predica según todas las cosas que le convienen de modo propio; en caso contrario sería preciso que Dios, que es llamado león de manera metafórica, poseyese garras y pelos.

6. A lo sexto la respuesta es clara por lo señalado.

7. Y también lo es la respuesta a lo séptimo.

ARTÍCULO 3

Si el libro de la vida es apropiado al Hijo[17]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El libro de la vida pertenece a la vida; pero la vida se atribuye al Espíritu Santo en las Escrituras, *Juan* (6, 64): "El Espíritu es quien vivifica"; por tanto, también el libro de la vida debe apropiarse al Espíritu Santo y no al Hijo.

2. En cada cosa el principio es muy relevante; pero el Padre es llamado comienzo o principio del libro, como es patente en el *Salmo*[18]: "En el inicio del

---

[16] *Supra,* q. 4, a. 2.

[17] *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 1; *Summa Theologiae I*, q. 39, a. 8.

[18] *Salmo,* 38, 8.

libro está escrito de mí"; por tanto, el nombre de libro deber ser apropiado al Padre.

3. Aquello en lo que se escribe algo tiene propiamente la naturaleza de libro; pero se dice que en la memoria se escribe algo; luego la memoria tiene razón de libro; ahora bien, la memoria se apropia al Padre, lo mismo que la inteligencia al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo; en consecuencia, el libro de la vida debe apropiarse al Padre.

4. El inicio del libro es el Padre; pero en el inicio del libro, como se señala en el *Salmo*[19], se escribe sobre el Hijo; por tanto, el Padre es el libro del Hijo, y de esa manera el libro debe apropiarse al Padre.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[20], que "el libro de la vida es la presciencia de Dios"; pero la ciencia se apropia al Hijo, como se dice en *1 Corintios* (1, 24): "Cristo virtud de Dios y sabiduría de Dios"; por consiguiente, el libro de la vida se apropia al Hijo.

2. El libro comporta una representación, lo mismo que también un espejo, una imagen, una figura y un carácter; pero todas estas cosas se atribuyen al Hijo; por tanto, también el libro de la vida debe apropiarse al Hijo.

SOLUCIÓN

Apropiar no es otra cosa que transferir lo común a lo propio. Ahora bien, lo que es común a toda la Trinidad no puede transferirse a lo propio de una persona por el hecho de que algo conviene más a una persona que a otra –esto efectivamente repugnaría a la igualdad de las personas-, sino por el hecho de que lo que es común posee mayor semejanza con lo que es propio de una persona que con lo que es propio de otra. De ese modo la bondad tiene una cierta conveniencia con lo que es propio del Espíritu Santo, el cual procede como amor; en efecto, la bondad es objeto del amor, y por eso se apropia al Espíritu Santo. Y de modo semejante la potencia se apropia al Padre, puesto que la potencia en cuanto tal es un cierto principio; y es propio del Padre ser principio de toda la deidad. Y por la misma razón la sabiduría se apropia al Hijo, porque tiene conveniencia con lo que es propio suyo; en efecto, el Hijo procede del Padre como verbo, lo cual designa la procesión del entendimiento. Por eso, perteneciendo el libro de la vida al conocimiento [*notitiam*], debe apropiarse al Hijo.

---

[19] *Salmo,* 39, 8.

[20] San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

RESPUESTAS

1. Aunque la vida se apropie al Espíritu Santo, el conocimiento de la vida se apropia al Hijo; y es éste el que comporta el libro de la vida.

2. El Padre es llamado inicio del libro no porque la razón de libro le convenga a Él más que al Hijo, sino porque el Hijo al que se apropia el libro de la vida procede del Padre.

3. No es inadecuado que algo se apropie a diversas personas por diversas razones; por ejemplo, el don de la sabiduría se apropia al Espíritu Santo en cuanto es don, pues en efecto el principio de todo don es el amor, pero se apropia al Hijo en cuanto es sabiduría; de manera semejante también la memoria se apropia al Padre en cuanto es principio de la inteligencia, y en cambio en cuanto que es una cierta potencia cognoscitiva se apropia al Hijo; y en este modo se dice que algo viene escrito en la memoria, y de esa manera la memoria puede tener razón de libro. Por eso, también el libro se apropia más al Hijo que al Padre.

4. Aunque el libro de la vida se apropie al Hijo, sin embargo también conviene al Padre, por ser común y no propio; y en consecuencia no es inadecuado decir que hay algo escrito en el Padre.

ARTÍCULO 4

Si el libro de la vida se identifica con la predestinación[21]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Agustín[22] afirma que el libro de la vida es la predestinación de aquellos a los que corresponde la vida eterna.

2. Conocemos los atributos divinos por sus efectos; pero el efecto de la predestinación y del libro de la vida es el mismo, a saber, la gracia final y la gloria; luego la predestinación y el libro de la vida son lo mismo.

---

[21] *Summa Theologiae*, I, q. 24, a. 1; *In I Sententiarum*, d. 40, q. 1, a. 2, ad5; *Super Philipenses*, c. 4, lect. 4.

[22] San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

3. Todo lo que se dice de lo divino de modo metafórico es preciso reducirlo a algo propiamente dicho. Pero el libro de la vida se dice de lo divino de modo metafórico, como es claro por lo señalado[23]; luego es necesario reducirlo a algo propiamente dicho. Mas no puede ser reducido a otra cosa que a la predestinación; por tanto, el libro de la vida es idéntico a la predestinación.

EN CONTRA

1. Se le llama libro por el hecho de que en él está escrito algo. Pero la razón de la escritura no hace referencia a la predestinación; por tanto, la predestinación no es lo mismo que el libro de la vida.

2. Por su naturaleza, el libro no comporta causalidad alguna respecto de aquellas cosas de las cuales se dice, y en cambio la predestinación sí. Luego la predestinación no es idéntica al libro de la vida.

SOLUCIÓN

Como es manifiesto por lo dicho[24], el libro de la vida se dice en lo divino a semejanza de la escritura, mediante la cual el príncipe de la ciudad se dispone a admitir o excluir a alguien de la pertenencia a su ciudad. Esta escritura se encuentra en medio de dos operaciones; sigue, en efecto, a la determinación del príncipe mismo, que elige a los que quiere admitir y a los que quiere excluir, y precede a la misma admisión o exclusión; la escritura señalada, en efecto, no es sino una cierta representación de su predeterminación. Igualmente también el libro de la vida no parece ser otra cosa que una cierta inscripción de la predestinación divina en la mente de Dios; predestinando, en efecto, Dios predetermina a los que han de ser admitidos a la vida de la gloria. Pero este conocimiento de la predestinación permanece siempre en Él, y el conocer que Él ha predestinado a algunos es idéntico con que su predestinación está escrita en Él como en el libro de la vida. Por tanto, el libro de la vida y la predestinación, formalmente hablando, no son lo mismo, pero materialmente el libro de la vida es la misma predestinación. Al igual que también decimos, materialmente hablando, que este libro es la doctrina del Apóstol, porque la doctrina del Apóstol está escrita en él; y de esta manera habla San Agustín cuando afirma que el libro de la vida es la predestinación.

RESPUESTAS

1. La respuesta a la primera objeción es patente.

---

23 *Supra*, a. 1.

24 *Supra*, a. 1.

2. Aunque el libro de la vida y la predestinación hacen referencia al mismo efecto, sin embargo no del mismo modo. Pues la predestinación hace referencia a ese efecto de modo inmediato, y en cambio el libro de la vida mediante la predestinación. Lo mismo que también en el alma existen las semejanzas de las cosas de modo inmediato, y en cambio en el libro son escritos los signos de las palabras, que son indicio [*notae*] de las pasiones en el alma; y así el libro es un signo de la cosa de manera mediata.

3. El libro de la vida puede reconducirse a algo que se dice de modo propio en lo divino. Pero esto no es la predestinación, sino el conocimiento de la predestinación por la que Dios conoce a quienes ha predestinado.

A aquellas cosas que pueden objetarse en contra no sería difícil responder.

ARTÍCULO 5

Si el libro de la vida hace referencia a la vida increada[25]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Como afirma San Agustín[26]: "el libro de la vida es el conocimiento de Dios". Pero Dios, lo mismo que conoce la vida de los demás, conoce igualmente la suya; luego el libro de la vida hace referencia también a la vida increada.

2. El libro de la vida es una representación de la vida, pero no de la vida creada. Lo primero, en efecto, no representa a lo segundo, sino al revés; luego el libro de la vida es representación de la vida increada.

3. Lo que se dice de muchas cosas –dicho de una en primer lugar, y de otra en segundo lugar– se entiende pura y simplemente de aquello que se dice en primer lugar. Sin embargo, la vida se dice en primer lugar de Dios antes que de las criaturas, porque su vida es el origen de toda vida, como ha demostrado Dionisio[27] en *De divinis nominibus*. Luego cuando en el libro de la vida es nom-

---

[25] *Summae Theologiae*, I, q. 24, a. 2; *In III Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, qla. 2.

[26] Pedro Lombardo, *Glossa* (PL 191, 639A).

[27] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 6, §1 (PG 3, 856A; Dion. 368).

brada simplemente la vida, debe entenderse que se está hablando de la vida increada.

4. Como el libro comporta una representación, igualmente también la figura, máxime cuando el libro representa mediante algunas figuras. Pero el Hijo se dice figura del Padre, como es manifiesto por *Hebreos* (1, 3); luego también el Hijo puede decirse libro con respecto a la vida del Padre.

5. El libro se dice por respecto de lo que está escrito en el libro; pero en el libro se escribe sobre el Hijo, según aquello de: "En el inicio del libro está escrito de mí"[28]. Ahora bien, la vida del Hijo es increada; luego el libro de la vida puede hacer referencia a la vida increada.

6. No puede ser lo mismo, respecto de lo mismo, el libro y aquello de lo que es libro. Pero la criatura es libro respecto de Dios; luego Dios no puede decirse libro respecto de la vida creada, y por tanto queda que el libro de la vida se diga referido a la vida increada.

7. Lo mismo que el libro pertenece al conocimiento, igualmente también la palabra. Pero el Verbo es primariamente [*per prius*] de la misma esencia divina más que de la criatura. El Padre, en efecto, diciéndose a sí mismo dice toda criatura; luego también el libro de la vida hace referencia primariamente a la vida increada que a la creada.

EN CONTRA

1. Según San Agustín[29], el libro de la vida es la predestinación. Pero la predestinación no hace referencia más que a las criaturas; luego tampoco el libro de la vida.

2. El libro no representa algo más que por algunas figuras y semejanzas. Pero Dios no se conoce a sí mismo por medio de algunas semejanzas sino por su esencia; por consiguiente, Él no es libro respecto de sí mismo.

SOLUCIÓN

Como es manifiesto por lo señalado[30], el libro de la vida es una cierta inscripción por medio de la cual el que confiere la vida se dispone a conceder la vida a tenor de lo que sobre alguno estaba preordenado. Y por tanto la vida por respecto a la cual se habla del libro de la vida posee dos aspectos; uno es que es adquirida por medio de la concesión de alguien, y el otro consiste en que sigue a la predicha inscripción que puede dirigirse hacia sí misma. Ambas cosas faltan

---

28 *Salmo*, 39, 8.

29 San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

30 *Supra,* a. 1.

en la vida increada; en efecto, la vida de la gloria no está en Dios por medio de una adquisición, sino por naturaleza, y ni siquiera algún conocimiento precede a su vida, sino que la misma vida de Dios precede, según nuestro modo de entender, incluso a su conocimiento. Por ello, el libro de la vida no puede decirse respecto de la vida increada.

RESPUESTAS

1. No cualquier conocimiento de Dios se llama libro de la vida, sino aquél que es relativo a la vida que tendrán los predestinados, como puede verse por las palabras siguientes.

2. Representar algo es contener su semejanza. Mas doble es la semejanza de la cosa; una, que es factiva de la cosa, como la que está en el entendimiento práctico, y mediante el modo de esta semejanza lo que es primero puede representar a lo que es segundo; la otra es la semejanza recibida de la cosa de la que es semejante, y mediante este modo lo que es posterior representa a lo que es primero, y no al revés. Ahora bien, el libro de la vida no representa la vida de este modo sino del primero.

3. Lo que es dicho pura y simplemente se entiende a veces respecto de lo que es dicho con posterioridad por razón de algo añadido, como el ente que está en otro se entiende como accidente. De manera semejante la vida, en razón de lo que se añade –a saber, el libro–, se entiende de la vida creada, que se llama vida con posterioridad.

4. La figura representa aquello de lo que es figura en cierto modo como principio, por el hecho de que la figura y la imagen se deducen del ejemplar como de su principio. Pero el libro de la vida representa la vida como principiada por él mismo. Ahora bien, a Dios le compete ser principio del Hijo, que es figura del Padre, pero no le compete a su vida que algo sea su mismo principio; y por eso no es semejante para la vida y la figura.

5. Lo señalado en el *Salmo* debe entenderse del Hijo según su naturaleza humana.

6. No sólo la causa representa al efecto, sino también el efecto a la causa, como es manifiesto por lo señalado; y según esto Dios puede ser llamado libro de la criatura, y al revés.

7. La palabra no debe entenderse como principio de aquello que es enunciado por medio de la palabra, como en cambio es entendido aquí el libro de la vida, y por tanto no es algo semejante.

ARTÍCULO 6

Si el libro de la vida puede decirse de la vida natural en las criaturas[31]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Lo mismo que la vida de la gloria está representada en el conocimiento de Dios, así también la vida de la naturaleza. Pero el conocimiento de Dios se dice libro de la vida con respecto a la vida de la gloria; luego también debe llamarse libro con respecto a la vida natural.

2. El conocimiento divino contiene todas las cosas según el modo de la vida ya que, como se dice en *Juan* (1, 3): "Lo que fue hecho, en él mismo era vida". Por tanto, debe llamarse libro de la vida respecto de todas las cosas, y de modo eminente de los vivientes.

3. Lo mismo que alguien es preordenado por la providencia divina a la vida de la gloria, igualmente también a la vida natural. Pero el conocimiento de la preordenación a la vida de la gloria se denomina libro de la vida, como se ha dicho con anterioridad[32]. Luego también el conocimiento de la preordenación a la vida natural se llama libro de la vida.

4. Sobre el texto de *Apocalipsis* (3, 5): "No borraré sus nombres del libro de la vida", afirma la *Glossa*[33]: "El libro de la vida es el conocimiento divino en el que subsisten todas las cosas". Luego el libro de la vida se dice respecto de todas las cosas, e igualmente también de la vida de la naturaleza.

5. El libro de la vida es un cierto conocimiento de la vida de la gloria; pero no puede conocerse la vida de la gloria si no se conoce la vida de la naturaleza. Por tanto, el libro de la vida hace referencia de modo semejante a la vida de la naturaleza.

6. El nombre de vida es traspasado de la vida natural a la vida de la gloria; pero algo se dice de modo más verdadero de aquello a lo que se refiere de modo propio que de aquello que es traspasado de esto; por tanto, el libro de la vida hace referencia más a la vida natural que a la de la gloria.

---

[31] *Summa Theologiae*, I, q. 24, a. 2, ad2; *In III Sententiarum*, d. 31, q. 1, a. 2, qla. 2.

[32] *Supra,* a. 4.

[33] *Glossa ordinaria*, *Apocalipsis*, 3, 5.

7. Lo que es más permanente y más común es más noble; ahora bien, la vida natural es más permanente que la vida de la gloria o de la gracia, y de manera semejante es más común, puesto que la vida natural sigue a la vida de la gracia y de la gloria, pero no al revés. Por tanto, la vida natural es más noble que la vida de la gracia o de la gloria. Luego el libro de la vida se refiere más a la vida de la naturaleza que a la de la gracia o la de la gloria.

EN CONTRA

1. El libro de la vida es en cierto modo la predestinación, como es manifiesto por lo que señala San Agustín[34]; pero la predestinación no es algo de la vida natural; luego tampoco el libro de la vida.

2. El libro de la vida versa sobre aquella vida que es dada de modo inmediato por Dios; pero la vida natural es dada por Dios mediante causas naturales; luego el libro de la vida no versa sobre la vida natural.

SOLUCIÓN

El libro de la vida es un cierto conocimiento que dirige el dador de la vida a la hora de conferir la vida, como ya se ha dicho[35]. Ahora bien, en una cierta concesión no tenemos necesidad de una dirección excepto en el hecho de ser necesario discernir a aquellos a los que se debe conceder y aquellos a los que no se les ha de conceder. Por eso, el libro de la vida no es más que por respecto a esa vida que se proporciona con la elección. En cambio, la vida de la naturaleza, lo mismo que los demás bienes naturales, es comúnmente proporcionada a todos en la medida en que cada uno es capaz; y por eso, respecto de la vida natural no hay libro de la vida, sino únicamente respecto de aquella vida que, a tenor del propósito de Dios que elige, es concedida a algunos y a otros no.

RESPUESTAS

1. Aunque la vida de la naturaleza esté representada en el conocimiento de Dios lo mismo que también la vida de la gloria, sin embargo el conocimiento de la vida de la naturaleza no tiene razón de libro de la vida como el conocimiento de la vida de la gloria, por la razón señalada antes.

2. El libro de la vida no es llamado libro que vive, sino libro que es de aquella vida a la que algunos que son inscritos en el libro son preordenados mediante una elección .

---

34 San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

35 *Supra,* a. 4.

3. La providencia de Dios proporciona la vida a algunos como débito de su naturaleza, pero no provee la vida de la gloria más que por el beneplácito de su voluntad. De esta manera concede la vida a todos cuantos pueden tomarla, pero no en cambio la vida de la gloria. Por eso no hay un libro de la vida de la naturaleza como sí lo hay de la vida de la gloria.

4. Esa glosa no hay que entenderla en el sentido de que todas las cosas subsistan, es decir, estén contenidas, en el libro de la vida, sino en el sentido de que todas las cosas que en él están escritas subsisten, es decir, están puestas con firmeza.

5. El libro de la vida no sólo comporta un conocimiento respecto de la vida de la gloria, sino también una cierta elección, pero no respecto de la vida de la naturaleza, como se ha señalado.

6. La vida de la gloria nos es menos conocida que la vida de la naturaleza; y por tanto llegamos al conocimiento de la vida de la gloria desde la vida de la naturaleza. Y de modo semejante nombramos la vida de la gloria a partir de la vida de la naturaleza, aunque la vida de la gloria tenga más de la índole de vida, al igual que nombramos a Dios a partir de las cosas que existen junto a nosotros. De ahí que no sea preciso que el nombre de vida se entienda de la vida natural cuando es lisa y llanamente pronunciado.

7. La vida de la gloria, en cuanto que es en sí misma, es más permanente que la vida de la naturaleza, ya que por medio de la vida de la gloria se hace estable la vida natural, y únicamente de modo accidental la vida natural es más permanente que la vida de la gracia, a saber, en cuanto es más cercana al viviente, al cual según su propia esencia le es debida la vida natural pero no la vida de la gracia. En cambio es más común en cierto modo a la vida natural y en cierto modo no. En efecto, algo se dice común de una doble manera; una, por consecución o predicación, a saber, cuando algo uno se encuentra en muchos según una sola razón; y así lo que es común no es más noble sino más imperfecto, como el animal en el hombre, y de esta manera la vida natural es más común que la vida de la gloria. La segunda manera, por el modo de la causa, como por ejemplo la causa que permaneciendo una en número se extiende a muchos efectos; y de esta manera lo que es más común es más noble, como es más noble la conservación de la ciudad que la conservación de la familia. Ahora bien, en esta manera la vida natural no es más común que la vida de la gloria.

ARTÍCULO 7

Si el libro de la vida puede decirse lisa y llanamente respecto de la vida de la gracia[36]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Lo que está en el efecto se encuentra de modo más noble en la causa, como es manifiesto por lo que señala Dionisio[37] en *De divinis nominibus*; ahora bien, la gloria es efecto de la gracia; luego la vida de la gracia es más noble que la vida de la gloria; en consecuencia, el libro de la vida hace referencia de manera más principal a la vida de la gracia que a la vida de la gloria.

2. El libro de la vida es una cierta inscripción de la predestinación, como más arriba fue señalado; pero la predestinación es comúnmente una preparación a la vez de la gracia y de la gloria. Luego, también el libro de la vida hace referencia a ambas vidas a la vez.

3. Por medio del libro de la vida algunos son designados como ciudadanos de aquella ciudad en que existe la vida; pero lo mismo que por medio de la vida de la gloria algunos se convierten en ciudadanos de la Jerusalén celestial, igualmente mediante la vida de la gracia uno se convierte en ciudadano de la Iglesia militante. Luego el libro de la vida hace referencia tanto a la vida de la gracia como a la vida de la gloria.

4. Lo que se dice de muchas cosas se entiende dicho, lisa y llanamente, de aquello de lo que se dice en primer lugar. Pero la vida de la gracia es anterior a la vida de la gloria. Luego cuando se habla del libro de la vida se entiende referido a la vida de la gracia.

EN CONTRA

1. El que posee de modo presente la justicia tiene lisa y llanamente la vida de la gracia. Pero no se dice escrito pura y simplemente en el libro de la vida, sino solamente según un cierto aspecto, a saber, según la justicia presente. Luego el libro de la vida no hace referencia pura y simplemente a la vida de la gracia.

2. El fin es más noble que aquellas cosas que están dirigidas al fin. Pero la vida de la gloria es el fin de la gracia; luego es más noble. Por tanto, la vida

---

36 *Summa Theologiae,* I, q. 24, a. 2; *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 2.

37 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 2, §8 (PG 3, 645C; Dion. 99).

simplemente dicha debe entenderse de la vida de la gloria, y así el libro de la vida pura y simplemente no se refiere más que a la vida de la gloria.

SOLUCIÓN

Hay que afirmar que el libro de la vida significa una cierta inscripción de alguien en orden a obtener la vida como si fuera un cierto premio y como una cierta posesión; en efecto, los hombres han acostumbrado a ser inscritos en cosas de ese tenor. Ahora bien, propiamente se dice que se tiene algo como posesión en cuanto se tiene a voluntad, y esto es aquello en lo cual no se produce defecto alguno; por eso el Filósofo[38] afirma en el principio de la *Metaphysica* que la ciencia que trata de Dios "no es una posesión humana", sino divina, ya que solamente Dios se conoce perfectamente a sí mismo, y en cambio el hombre al conocerse a sí mismo se encuentra deficiente. Por eso se tiene la vida como posesión cuando por medio de la vida se excluye todo defecto opuesto a la vida. Ahora bien, esto lo hace la vida de la gloria, en la que toda muerte, tanto la corporal como la espiritual, quedará completamente absorbida, de manera tal que ni siquiera permanezca la potencia de morir, y en cambio no lo hace la vida de la gracia. Por tanto el libro de la vida no hace referencia pura y simplemente a la vida de la gracia, sino solamente a la vida de la gloria.

RESPUESTAS

1. Algunas causas son más nobles que aquello de lo que son causas, como la causa eficiente, la formal y la final; y, por consiguiente, lo que existe en tales causas es más noble en ellas que en aquellas cosas de las que son causas. Por el contrario la materia es más imperfecta que aquello de lo que es causa; y por tanto algo existe en la materia de manera menos noble que en lo que está constituido de materia; en la materia, en efecto, existe de modo incompleto y en potencia, mientras que en lo constituido de materia existe en acto. Toda disposición que prepara al sujeto para recibir alguna perfección se reduce a la causa material, y en este modo la gracia es causa de la gloria, y en consecuencia la vida está en la gloria de modo más noble que en la gracia.

2. La predestinación no hace referencia a la gracia más que en cuanto que se ordena a la gloria. Por eso, ser predestinado no conviene más que a aquellos que tienen la gracia final, a la que sigue la gloria.

3. Aunque aquellos que poseen la vida de la gracia sean ciudadanos de la Iglesia militante, sin embargo el estado de la Iglesia militante no es un estado en el que se posea plenamente la vida, puesto que todavía permanece la potencia de morir. En consecuencia, respecto de ese estado no se dice el libro de la vida.

---

[38] Aristóteles, *Metaphysica,* I, 2, 982 b 28.

4. Aunque la vida de la gracia sea anterior en cuanto a la generación que la vida de la gloria, sin embargo la vida de la gloria es anterior en cuanto a la perfección, lo mismo que el fin respecto de aquellas cosas que dicen orden al fin.

ARTÍCULO 8

Si puede hablarse de libro de la muerte lo mismo que se habla de libro de la vida[39]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre *Lucas* (10, 20): "Alegraos porque vuestros nombres", etc., afirma la *Glossa*[40]: "Si alguno ha realizado obras celestes o terrestres, por ellas es anotado con unas a modo de escrituras e impreso de modo eterno con una memoria en Dios". Pero como por medio de las obras celestiales, que son obras de justicia, alguien se ordena a la vida, así por medio de las obras terrestres, que son obras del pecado, alguien se ordena a la muerte. Por tanto, como en Dios está la inscripción ordenada a la vida, igualmente hay allí la inscripción ordenada a la muerte. Luego como en Dios existe el libro de la vida, del mismo modo debe en Él existir el libro de la muerte.

2. El libro de la vida se pone (en Dios) en cuanto que Él mismo tiene inscritos en sí a los que ha preparado para los premios eternos, a semejanza de un príncipe terreno que tiene inscritos a aquellos que ha determinado para algunas dignidades. Pero al igual que el príncipe de una ciudad tiene asignadas las dignidades y los premios, igualmente tiene también asignadas las penas y los castigos. Luego también de modo semejante en Dios se debe poner el libro de la muerte.

3. Lo mismo que Dios conoce su predestinación con la cual ha dispuesto algunos para la vida, igualmente conoce su reprobación con la cual dispone algunos para la muerte. Ahora bien, el mismo conocimiento que Dios posee de su

---

39 *Summa Theologiae,* I, q. 24, a. 1, ad3; *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 2.

40 *Glossa ordinaria,* ex Bedae *In Lucae Evangelium expositio,* III (PL 92, 466B).

predestinación se llama libro de la vida, como se ha dicho[41]. Luego también el conocimiento de la reprobación debe llamarse libro de la muerte.

EN CONTRA

Según Dionisio[42] en *De divinis nominibus*, de lo divino no hay que atreverse a decir algo salvo que sea introducido por medio de la Sagrada Escritura. Pero el libro de la muerte no se encuentra en la Escritura como sí se encuentra el libro de la vida; luego no debemos establecer el libro de la muerte.

SOLUCIÓN

De aquello que está escrito en el libro, uno posee un cierto conocimiento privilegiado respecto a otros; por eso, también con respecto de aquellos que son conocidos por Dios se debe hablar de libro sobre aquellos de los que posee un conocimiento especial respecto de otros. Ahora bien, en Dios existe un doble conocimiento, a saber, la ciencia de simple conocimiento y la ciencia de aprobación; la ciencia de simple conocimiento es común tanto a los buenos como a los malos, y en cambio la ciencia de aprobación es propia solamente de los buenos. Por tanto, los buenos, a diferencia de los demás, poseen en Dios un cierto conocimiento privilegiado, razón por la cual se dicen inscritos en el libro, y no en cambio los malos. Y por consiguiente no se dice libro de la muerte lo mismo que se dice libro de la vida.

RESPUESTAS

1. Algunos tratan las obras celestiales como las que se refieren a la vida contemplativa, y en cambio las obras terrestres como las de la vida activa. A través de ambas uno es inscrito en la vida, no en la muerte, y de esa manera ambas inscripciones pertenecen al libro de la vida, y ninguna de ellas al libro de la muerte. En cambio, otros por obras terrestres entienden las obras del pecado por las cuales, aunque uno hablando lisa y llanamente se ordene a la muerte, sin embargo accidentalmente uno se ordena a la vida, en cuanto que tras el pecado resurge más cauto y más humilde. O incluso se puede decir mejor que, cuando se dice que algo se conoce "por" medio de otra cosa, eso puede entenderse de una doble manera; la primera, que esa preposición (*por*) designe la causa del conocimiento por parte del cognoscente; y de lo que aquí se trata no puede entenderse de esa manera, ya que las obras buenas o malas que uno hace no son causa ni de la presciencia o predestinación divina, ni de la condenación eterna.

---

41 *Supra*, a. 4.

42 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis dominibus,* c. 1, §1 (PG 3, 588A; Dion. 7).

La segunda, que designe la causa por parte de lo conocido; y así debe entenderse en la presente cuestión; se dice, en efecto, que algo está anotado en la memoria de Dios por medio de las obras que realiza, no porque tales obras sean la causa por la que Dios conozca, sino porque Dios conoce que a causa de tales obras uno tendrá la muerte o la vida. De ahí que es patente que esa glosa no hable de la inscripción que pertenece al libro de la vida, la cual corresponde a Dios.

2. Algunas cosas están escritas en un libro con el fin de que permanezcan en el conocimiento de manera perpetua. Pero aquellos que son castigados, por medio de las mismas penas son alejados del conocimiento de los hombres, y por tanto no son inscritos excepto quizá por un tiempo, hasta el momento en que les es infligida la pena. Mas aquellos que son considerados para las dignidades o premios son inscritos pura y simplemente, para que sean tenidos como en una memoria perpetua.

3. Dios no posee un conocimiento privilegiado de los condenados, como sí lo tiene de los predestinados, y por tanto no se trata de algo semejante.

APÉNDICE

ARTÍCULO 9

Si puede borrarse alguna cosa del libro de la vida[43]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Respecto a *Apocalipsis* (3, 5): "No borraré su nombre del libro de la vida", afirma la *Glossa*[44]: "El libro de la vida es la presciencia de Dios, en la que todas las cosas son permanentes". No serían permanentes si no fuesen susceptibles de ser borradas; luego del libro de la vida no puede borrarse nada.

2. De un libro no se borra algo más que por ser o superfluo o corrupto; pero en el libro de la vida nada es de ese tenor; luego nada puede borrarse de él.

---

[43] *In I Sententiarum,* d. 40, q. 3, a. 1, ad3; *In III Sententiarum,* d. 31, q. 1, a. 2, qla. 3; *In Philippenses,* c. 4, lect. 1.

[44] *Glossa ordinaria, Apocalipsis,* 3, 5.

3. Según el Filósofo[45] en el *De anima*, nuestro entendimiento "antes de entender es como una tabla en la que no hay nada escrito". A partir de esta metáfora se dice que algo está escrito en el libro de la vida porque Dios lo entiende. Mas el entendimiento de Dios y su ciencia son invariables; comportando, pues, el borrar una variación, parece que del libro de la vida no puede ser borrado nada.

4. Pero podría decirse que algunos están inscritos en el libro de la vida pura y simplemente para poseer la gloria, y estos no pueden ser suprimidos del libro de la vida; en cambio, otros están escritos a tenor de la justicia presente, y estos están escritos según un cierto aspecto y pueden ser borrados. Pero, por el contrario, la causa es más digna que el efecto; pues cuanto más digno es algo, tanto más invariable es. Mas la gloria es efecto de la gracia; entonces, si aquellos que están escritos para poseer la gloria no pudieran ser borrados, parece que tampoco podrían serlo aquellos que están escritos para poseer la gracia, y de esa manera parece que nadie pueda ser borrado de allí.

5. Lo que está en algo está en ello a tenor del modo de la cosa en la que está. Pero el libro de la vida es invariable; luego todos los que están escritos en el libro de la vida están allí escritos de modo invariable, y de esta manera nadie puede ser borrado de allí.

6. Pero podría replicarse que esa argumentación es válida respecto de aquellos que están escritos en el libro de la vida pura y simplemente, pero no de aquellos que están escritos a tenor de la justicia actual. Pero, por el contrario, el libro de la vida es la divina "predestinación de aquellos a los que se les concederá la vida eterna", como afirma San Agustín[46] en *De civitate Dei*. Pero la causa de la predestinación no son los méritos presentes ni tampoco siquiera los previstos; luego no debe decirse que algunos están escritos en el libro de la vida a tenor de la justicia actual.

7. No decimos que algunos son predestinados a tenor de la justicia presente. Pues si el libro de la vida es la predestinación, como también sobre el texto de *Filipenses* (4, 3) "cuyos nombres están en el libro de la vida", sostiene la *Glossa*[47]: "esto es en la predestinación de Dios", parece que no debe decirse que algunos están allí escritos a tenor de la justicia presente.

8. Dios no conoce las cosas a través del modo de las cosas, sino según su propio modo; de ahí que del mismo modo conoce las cosas antes de que existan y después de que existan, y por eso se dice en *Eclesiástico* (23, 29): "Para Dios, nuestro Señor, todas las cosas le eran conocidas antes de que fueran creadas, y

---

45 Aristóteles, *De anima,* III, 4, 429 b 31.

46 San Agustín, *De civitate Dei,* XX, c. 15 (PL 41, 681).

47 *Glossa ordinaria, Filipenses,* 4, 3.

así también después de haber sido creadas las conoce todas". Pero lo que se dice según la justicia actual, pertenece al modo en el que existe una cosa, cuyo ser sufre variación a tenor del presente, el pasado y el futuro. Luego no se debe poner aquí el modo del conocimiento divino para decir que alguno está escrito en el libro de la vida según la justicia presente, puesto que el libro de la vida pertenece al conocimiento divino, como se ha señalado.

9. Cuando se dice que alguno está escrito en el libro de la vida a tenor de la justicia presente, eso es dicho o bien en cuanto que en Dios existe el conocimiento de su justicia presente de manera absoluta, o bien en orden a la vida eterna que ha de poseer. Si es de manera absoluta, entonces no se borra de ningún modo, ya que Dios nunca deja de tener conocimiento de la justicia presente de él; si, en cambio, es en orden a la gloria, jamás puede decirse que fue escrito en el libro de la vida, ya que Dios conocía de antemano que él mediante la justicia presente no tendría la vida eterna. Luego de ninguna manera puede decirse que quien está escrito en el libro de la vida según la justicia presente puede ser borrado de ahí.

10. Se escribe algo en un libro con el fin de que se tenga memoria. Ahora bien, aquellos que no están predestinados a la vida Dios no los tiene en la memoria, de la cual se dice[48]: "será justo en la memoria eterna". Ésta pertenece, pues, al conocimiento de aprobación. Luego esos hombres determinados no están escritos en el libro de la vida, y de esa manera no puede decirse que sean borrados de ahí.

11. Como equivocarse o desfallecer lleva consigo un cambio en la predestinación o en la presciencia, igualmente ser borrado lleva consigo un cambio en el libro de la vida. Pero de ninguna manera puede concederse que la presciencia divina pueda equivocarse o que la predestinación desaparezca o falle. Luego tampoco de ningún modo debe concederse que algo pueda borrarse en el libro de la vida.

12. Podría replicarse, sin embargo, que esa argumentación es válida respecto de aquellos que están lisa y llanamente escritos en el libro de la vida, pero no en cambio respecto de aquellos que están escritos de modo accidental [*secundum quid*]. Pero, por el contrario, el libro de la vida es un conocimiento divino, como más arriba se ha señalado[49]; Dios no conoce nada bajo un aspecto, sino que conoce todo pura y simplemente. Luego no puede decirse que algunos están escritos en el libro de la vida bajo un cierto aspecto.

---

48 *Salmo,* 111, 7.

49 *Supra*, a. 6.

13. San Gregorio[50] afirma, en su comentario al texto de *Isaías* (38, 1): "Dispón tu casa, etc.", que "Dios, aunque cambie su decisión, jamás cambia su consejo". Por su parte, que alguien esté escrito en el libro de la vida parece que pertenece al consejo de Dios; luego quienes están escritos de ninguna manera pueden ser borrados.

14. Parece ser propio de la misma razón que alguien sea escrito nuevamente en el libro de la vida y que, después de ser escrito, sea borrado, ya que lo mismo que algunos justos pierden la gracia, igualmente también algunos pecadores se convierten a la justicia. Pero no parece conveniente poder afirmar que alguien sea escrito de nuevo en el libro de la vida, ya que nada nuevo puede existir en Dios. Luego tampoco parece que alguien que esté escrito pueda ser borrado de allí.

15. La gracia es signo de la vida eterna que se ha de tener, lo cual es patente por aquello que se señala en *2 Corintios* (1, 21): "El que nos marcó con su sello y nos ungió", etc. Mas tal signo sería falso si alguien poseyendo la gracia no llegase a tener la gloria. Por tanto, como los signos divinamente infundidos no pueden ser falsos, parece que todo el que posee la gracia poseerá la gloria, y de esa manera también quien está escrito en el libro de la vida según la justicia presente no puede ser borrado.

EN CONTRA

1. Se dice en el *Salmo* (68, 29): "Sean borrados del libro de los vivientes", etc.

2. En *Éxodo* (32, 33) el Señor afirma: "El que pecare contra mí, le borraré de mi libro"; pero muchos pecan; luego muchos son borrados del libro.

3. Aquello cuyo contrario es imposible que exista, en vano es prometido a alguien como premio; no puede, en efecto, decirse que es un premio del hombre el hecho de que sea animal. Pero no ser borrado del libro de la vida es prometido como premio al justo; se dice, en efecto, en *Apocalipsis* (3, 5): "Al que venciere, será vestido con vestiduras blancas y no borraré su nombre del libro de la vida". Luego no es imposible que alguno sea borrado del libro de la vida.

4. Según *Lucas* (10, 20), el Señor dijo a los discípulos: "Alegraos porque vuestros nombres están escritos en los cielos"; y sin embargo algunos dieron un paso atrás, como se sostiene en *Juan* (6, 67), y especialmente de Judas, de quien se dice en *Hechos* (1, 25) que "se fue a su lugar", y la *Glossa*[51] señala "esto es, al infierno". Luego algunos escritos en el libro de la vida son borrados.

---

[50] San Gregorio Magno, *Moralia,* XVI, c. 10 (PL 75, 1127B).

[51] *Glossa interlinearis*.

5. Se podría replicar que el Señor afirmó que aquellos discípulos que dieron un paso atrás estaban escritos en los cielos, no porque lo estuviesen según la verdad de las cosas, sino según su opinión. Pero, por el contrario, la alegría que no versa sobre la verdad sino solamente sobre aquello que pertenece a la opinión es una alegría vana; ahora bien, el Señor no habría invitado a sus discípulos a una alegría vana y sin embargo les dijo: "alegraos porque vuestros nombres están escritos en los cielos"[52], etc.; por tanto, no estaban escritos sólo según la opinión sino según la verdad de las cosas.

6. En el *Apocalipsis* (3, 11) se dice: "Mantén lo que tienes para que otro no reciba tu corona"; ahora bien, en vano se diría esto salvo que alguno no pudiese perder la corona. Esta corona es la vida eterna; luego también aquellos que están escritos que poseerán la vida eterna pueden perderla.

7. La oración no se hace con respecto de aquello que es necesario. En efecto, no rezamos por aquellos a los que les es imposible pecar, como los que están en el cielo; pero la Iglesia reza para que algunos no sean borrados del libro de la vida, como se dice en una oración: "que el libro de la bienaventurada predestinación conserve escritos los nombres de todos los fieles vivos y difuntos"[53]. Luego es posible que los nombres de algunos allí escritos puedan ser borrados.

8. Cuando se dice que alguien puede ser borrado o escrito en el libro de la vida no hay que referirlo a la potencia humana sino a la divina; en efecto, la escritura del libro de la vida no está sujeta a la potencia del hombre, sino sólo a la potencia divina. Ahora bien, Dios puede borrar del libro de la vida también a los predestinados; puede, en efecto, no hacer que sean salvos, puesto que los salva mediante la sola gracia; por consiguiente parece que hay que conceder lisa y llanamente que alguien pueda ser borrado del libro de la vida.

9. El conocimiento del libro de la vida pertenece a la ciencia de visión. Ahora bien, hablando de esta ciencia, Dios puede saber algo que no sabe; puede, en efecto, hacer algo que no hará. Luego por la misma razón pueden ser escritos en el libro de la vida quienes todavía no han sido escritos, o ser borrados los que están escritos.

10. El que está escrito en el libro de la vida, poseyendo el libre arbitrio no confirmado, puede pecar mortalmente y morir inmediatamente después del pecado siendo mortal. Luego puede condenarse, y así puede ser inscrito en el libro de la vida, porque como se dice en *Apocalipsis* (20, 15): "el que no se encuentre escrito en el libro de la vida es enviado al estanque de fuego y azufre"; y de esta manera parece que alguien puede ser borrado del libro de la vida.

---

[52] *Apocalipsis*, 3, 11.

[53] *Missale Romano,* Secreta "pro vivis et defunctis".

SOLUCIÓN

A esta cuestión añade dificultad el hecho de que por un lado muchos textos de la Sagrada Escritura afirman expresamente que algunos pueden ser borrados del libro de la vida; pero por otro lado ese borrar parece llevar consigo un cambio en el libro de la vida, que sin embargo es necesario establecer como algo increado, como se ha demostrado más arriba[54]. Por eso, algunos han dicho que algunos se dicen ser borrados del libro de la vida no porque antes hubieran sido escritos en él y después dejen de estar escritos, sino porque estaban escritos según su opinión y la de otros hombres, si bien no según la verdad. Y entonces se dice que son borrados cuando se hace manifiesto que ellos no estaban escritos en el libro de la vida; tienen en su favor una cierta *Glossa*[55] sobre el texto del *Salmo* (68, 29) "Sean borrados del libro de la vida", que expresamente parece decir eso. Y ello es también necesario decirlo si establecemos que ser escrito en el libro de la vida no es otra cosa que estar predestinado a la vida, según interpretan alguna *Glossa*[56] y algunos textos de los santos, el hecho de estar escrito en el libro de la vida. Pero puesto que los textos de la Sagrada Escritura parecen hacer una mención expresa del susodicho borrar, y además sería vano el gozo del hecho de estar escrito en el libro de la vida si se refiriese sólo a la opinión de los hombres –como se ha aludido en las objeciones–, por eso comúnmente se distingue entre los que se dice que están escritos en el libro de la vida según la predestinación divina, y los que están escritos pura y simplemente y de modo indeleble; y otros, en cambio, a tenor de la justicia presente, y estos están escritos en un cierto aspecto [*secundum quid*] y de modo deleble. Podemos entender esta distinción, de la que depende toda la dificultad de la cuestión, de tres maneras.

En primer lugar, puesto que estar escrito en el libro de la vida se dice con respecto a la vida eterna, de modo tal que se entienda que está escrito en el libro de la vida aquel que Dios conoce que tendrá la vida eterna; ahora bien, la vida eterna es poseída por alguien de doble modo; de un modo, pura y simplemente, y de otro, bajo un cierto aspecto. Pura y simplemente se posee por aquellos que la tienen en la realidad, como los bienaventurados; bajo un cierto aspecto, en cambio, por aquellos que la poseen en la esperanza y en el mérito –se dice, en efecto, que una cosa existe pura y simplemente cuando existe en sí misma, y en cambio bajo un cierto aspecto cuando existe solamente en su causa-. Así pues, cuando Dios sabe que alguien tendrá la vida eterna en la realidad, sabe que él tendrá la vida eterna pura y simplemente; y puesto que el libro de la vida es el conocimiento de Dios sobre la vida eterna de alguien, se sigue que ése está es-

---

54 *Supra,* a. 1.

55 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmos,* 68, 29 (PL 191, 639A).

56 *Glossa ordinaria, Apocalipsis,* 20, 12.

crito en el libro de la vida pura y simplemente. Y como el conocimiento de Dios no puede equivocarse, igualmente tampoco alguien escrito en el libro de la vida puede ser borrado. En cambio, cuando Dios sabe que alguien tendrá o tiene la vida eterna solamente en la esperanza y en el mérito, sabe que él tendrá la vida eterna bajo un cierto aspecto, y por eso se dice que ése está escrito en el libro de la vida bajo un cierto aspecto, es decir, según la justicia presente, y cuando decae de la justicia presente en la que poseía la vida eterna como en su causa, decae del orden que tenía a la vida eterna, y de esa manera decae de estar escrito en el libro de la vida no por un cambio de éste sino suyo.

En segundo lugar, esa distinción puede entenderse mediante una cierta metáfora; en efecto, el libro por su escritura es representativo de aquellas cosas que se dice que están escritas en el libro; por eso, en cuanto que la vida del hombre espiritual está representada en Dios, se dice que el hombre está escrito en el libro de la vida. Ahora bien, la representación, es decir, la semejanza de las cosas en Dios es doble; de una manera, por modo de ciencia, lo mismo que también en nosotros la semejanza de un artefacto está en la mente del artífice, y de otra manera, por modo de naturaleza, lo mismo que el hijo del artífice se asemeja a él en naturaleza; Dios, en efecto, tiene ciencia de las criaturas la cual estriba en la semejanza de las cosas conocidas, y además todas las criaturas se asemejan a Dios en cuanto que son y son buenas. Así pues, puede decirse que uno está escrito en el libro de la vida de un doble modo; uno, porque Dios tiene ciencia de su vida eterna, a saber, que la tendrá, y así escrito de esa manera en el libro de la vida no puede borrarse, como tampoco puede equivocarse la presciencia de Dios; otro modo, en cuanto que alguien imita la vida eterna de Dios, la cual ciertamente uno imita también por el hecho de tener la gracia, ya que mediante la vida de la gracia uno se configura a la vida divina, configuración que alguien pierde por el hecho de perder la gracia. Por eso uno que está escrito de esa manera en el libro de la vida puede ser borrado sin que por ello cambie el libro de la vida, mediante un cambio sólo suyo, como también un hombre deja de ser semejante a otro por un cambio suyo propio sin cambio de éste.

En tercer lugar, esa distinción puede entenderse considerando que Dios posee una ciencia invariable sobre las cosas variables; en efecto, las cosas que varían según el presente, el pasado y el futuro, Dios las conoce de una y misma manera. Por ello, no existe inconveniente si en alguna proposición perteneciente a la ciencia divina ocurre alguna variación que pertenezca a la variación de lo escible y no a la variación del que sabe; al igual que si se dice que Dios conoció con presciencia algunas cosas que ahora no conoce, y que Dios sabe que uno nacerá, el cual con posterioridad no sabrá que nacerá; esto se dice, en efecto, porque las cosas sabidas por Dios que antes eran futuras, después no son futuras. Por otro lado, cuando se dice que alguien está escrito en el libro de la vida no se dice otra cosa –como es claro por lo determinado arriba–, que Dios sabe

que está ordenado tener la vida eterna, a semejanza del hecho de que algunos se dicen que están adscritos a la milicia o a un empleo civil. Ahora bien, uno está ordenado a la vida eterna, lo cual significa que poseerá la vida eterna, de una doble manera; de un modo, por la causa eterna e inmutable, es decir, por la misma predestinación divina, de otro modo, por una causa temporal y variable, es decir, por la justicia presente. Se dice, por tanto, que alguien está escrito en el libro de la vida o bien por el hecho de que Dios sabe que él tendrá la vida eterna a partir del ordenamiento de la predestinación, y esto es estar lisa y llanamente escrito en el libro de la vida, y esa escritura no puede borrarse; o bien por el hecho de que Dios sabe que alguien tendrá la vida eterna a partir del orden de la justicia presente, orden que puede fallar, y a tenor de esto alguien puede tener ahora la vida eterna y no tenerla posteriormente, lo mismo que algo que es futuro después no lo será. Por eso, lo mismo que sin el juicio previo de la inmutabilidad divina se dice que Dios conoció que algo es futuro que ahora no conoce que es futuro, igualmente sin el previo juicio de la misma se dice que Dios supo que alguien tendría la vida eterna mientras que ahora no sabe que la tendrá, y en esto estriba el que alguien escrito en el libro de la vida a tenor de justicia presente, pueda ser borrado de él.

(Faltan las respuestas a las objeciones).

CUESTIÓN 8*
EL CONOCIMIENTO DE LOS ÁNGELES

Primero, se pregunta si los ángeles ven a Dios por esencia.

Segundo, si el entendimiento del ángel o del hombre bien aventurado comprende la esencia divina.

Tercero, si el ángel por sus propias fuerzas naturales hubiera podido alcanzar a ver a Dios por esencia.

Cuarto, si el ángel, viendo a Dios por esencia, conoce todas las cosas.

Quinto, si la visión de las cosas en el Verbo se realiza por medio de algunas semejanzas de las cosas existentes en el entendimiento angélico.

Sexto, si el ángel se conoce a sí mismo.

Séptimo, si un ángel puede entender a otro.

Octavo, si el ángel conoce las cosas materiales por medio de algunas formas o bien mediante la esencia de sí mismo en cuanto cognoscente.

Noveno, si las formas mediante las cuales los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o bien recibidas de las cosas.

Décimo, si los ángeles superiores tiens concimiento por medio de formas más universales que las de los ángeles inferiores.

Undécimo, si el ángel conoce los singulares.

Duodécimo, si el ángel conoce las cosas futuras.

Decimotercero, si los ángeles pueden conocer las cosas ocultas de los corazones.

Decimocuarto, si los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente.

Decimoquinto, si los ángeles conocen las cosas discurriendo de unas a otras.

Decimosexto, si en los ángeles debe distinguirse el conocimiento matutino y vespertino.

Decimoséptimo, si el conomiento angélico se divide de modo suficiente en matutino y vespertino.

---

* Traducción de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés.

ARTÍCULO 1
Si los ángeles ven a Dios por esencia[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice *Juan* (1, 18) que "A Dios nadie lo ha visto jamás", sobre lo cual afirma el Crisóstomo[2]: "Ni tampoco las mismas esencias celestes, me refiero a los mismos querubines y serafines, jamás han podido ver a Dios tal como Él es". Ahora bien, todo el que ve a Dios por esencia le ve tal como es; luego el ángel no ve a Dios por esencia.

2. Sobre la frase de *Éxodo* (33, 11): "El Señor hablaba a Moisés cara a cara", etc., afirma la *Glossa*[3]: "Ninguno de los ángeles ni de los hombres ha podido ver jamás la sustancia de Dios tal cual es", y de esta manera se concluye como antes.

3. Según San Agustín, el deseo versa sobre una cosa que no se tiene; ahora bien, "los ángeles desean mirar a Dios", como se dice en *1 Pedro* (1, 12); por tanto no ven a Dios por esencia.

4. El Crisóstomo[4] afirma glosando a San Juan que "aquello que es propiamente Dios no han podido verlo ni los profetas ni siquiera tampoco los ángeles o los arcángeles"; y de ese modo se concluye lo mismo que antes, puesto que lo que Dios es propiamente es la esencia de Dios.

5. Todo lo que es visto por el entendimiento es visto mediante alguna forma; por tanto, si el entendimiento del ángel ve la esencia divina, es preciso que la vea por medio de alguna forma. Ahora bien, no puede verla mediante la misma esencia divina, ya que la forma por medio de la cual el entendimiento entiende lo convierte en entendimiento en acto, y de ese modo es su acto, y así es preciso que de ella y del entendimiento se haga una sola cosa, lo cual no puede decirse

---

1 *Summa Theologiae,* I, q. 12, a. 1; *Contra Gentes,* III, c. 49, c. 52, c. 54, c. 57; *In IV Sententiarum,* d. 49, q. 2, a. 1; *Quodlibeto,* VII, q. 1, a. 1; VIII, q. 8, a. 1; *In Iohannem,* c. 1, lect. 11.

2 San Juan Crisóstomo, *Homiliae in Iohannem,* hom. 15, n. 1 (PG 59, 98).

3 *Glossa ordinaria, Éxodo,* 33, 11.

4 San Juan Crisóstomo, *Homiliae in Iohannem,* hom. 15, n. 1 (PG 59, 98B).

de la esencia divina, la cual no puede llegar a ser como parte en la constitución de cualquier cosa. Luego es preciso que el ángel, entendiendo a Dios, le vea mediante alguna otra forma, y de esa manera no le ve por esencia.

6. Nadie se asimila a algún otro más que según una semejanza recibida en sí mismo. Ahora bien, el entendimiento del ángel que conoce a Dios se asemeja a Él, ya que todo conocimiento es por asimilación. Luego es preciso que le conozca por medio de una semejanza y no por esencia.

7. El entendimiento debe ser proporcionado a lo inteligible, puesto que lo inteligible es perfección de quien entiende. Ahora bien, no puede existir proporción alguna entre la esencia divina y el entendimiento angélico, puesto que son infinitamente equidistantes, y de cosas tales no hay proporción. Luego el ángel no puede ver a Dios por esencia.

8. Todo aquel que conoce algo por esencia, conoce de ello lo que es. Ahora bien, como es patente por lo que señalan Dionisio[5] y Damasceno[6], de Dios no puede saberse lo que es sino lo que no es. Luego ningún entendimiento creado puede ver a Dios por esencia.

9. Como afirma Dionisio[7] en la *Epistola ad Gaium*, las tinieblas son descritas en Dios a causa de su superabundante claridad, y por eso se oculta "a toda luz y se esconde a todo conocimiento". Ahora bien, la claridad divina no sólo excede a nuestro entendimiento sino también al angélico. Luego la claridad de la esencia divina se esconde a su conocimiento.

10. Dionisio[8] argumenta de esta manera en *De divinis nominibus*: todo conocimiento versa sobre cosas existentes; ahora bien, Dios no es existente, sino superexistente; por consiguiente, no puede ser conocido más que por un conocimiento supraesencial cual es el conocimiento divino.

11. Dionisio[9] afirma en la *Epistola ad Gaium*: "Si alguien que ve a Dios entiende lo que ve, no le ve a Él mismo, sino que ve algo de las cosas que son propias suyas". Por tanto, Dios no puede ser visto por esencia por ningún entendimiento creado.

12. Cuanto más poderosa es la visión tanto más puede ver algo remoto, y por consiguiente quien dista infinitamente no puede ser visto más que por una visión de infinita potencia. Ahora bien, la esencia divina dista infinitamente de cualquier entendimiento creado. Luego como ningún entendimiento creado es de potencia infinita, ningún entendimiento creado puede ver a Dios por esencia.

---

5 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia,* c. 2, §3 (PG 3, 140D; Dion. 757).

6 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* I, c. 4 (PG 94, 800B; Bt 20).

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *Epistola 1* (PG 3, 1065A; Dion. 606).

8 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 1, §4 (PG 3, 593A; Dion. 34).

9 Pseudo-Dionisio Areopagita, *Epistola 1* (PG 3, 1065A; Dion. 606).

13. Para cualquier conocimiento se requiere un juicio. Pero el juicio no es más que de lo superior respecto de lo inferior. Luego como ningún entendimiento es superior a la esencia divina, ningún entendimiento creado podrá ver a Dios por esencia.

14. "El juicio –como afirma Boecio[10]– es un acto del que juzga", y por consiguiente lo juzgado se relaciona con el juicio como paciente. Ahora bien la esencia divina no puede considerarse como paciente respecto de algún entendimiento creado. Luego un entendimiento creado no puede ver a Dios por esencia.

15. Todo aquello que se ve por esencia, se alcanza con el entendimiento. Ahora bien, nadie puede aferrar aquello que dista infinitamente de él. Luego el entendimiento del ángel no puede ver la esencia de Dios, que dista infinitamente de él.

EN CONTRA

1. Se dice en *Mateo* (18, 10): "Sus ángeles ven siempre el rostro del Padre", etc. Ahora bien, ver el rostro del Padre es ver su esencia. Luego los ángeles ven a Dios por esencia.

2. Los ángeles bienaventurados ven a Dios en el mismo modo que se nos ha prometido a nosotros en el estado de beatitud. Ahora bien, nosotros veremos a Dios por esencia, como es patente por aquello de *1 Juan* (3, 2): "Cuando se manifieste, seremos semejantes a Él, porque le veremos tal cual es". Luego también los ángeles ven a Dios por esencia.

3. Los ángeles conocen a aquél por el que han sido hechos; pero la misma esencia divina es causa de los ángeles; luego ellos ven la esencia divina.

4. Todo lo que se ve es visto mediante una semejanza o bien mediante la esencia. Ahora bien, en Dios no hay diferencia entre su semejanza y su esencia porque todo lo que hay en Dios es Dios. Luego los ángeles le ven por esencia.

5. El entendimiento es más poderoso en conocer que el afecto en amar; de ahí que afirme San Agustín[11]: "Al entendimiento que precede, le sigue el afecto de modo lento, o no le sigue en absoluto"; pero los ángeles aman la esencia divina; luego a mayor abundamiento la ven.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión algunos se han equivocado al afirmar que Dios no puede ser visto jamás por su esencia por ningún entendimiento creado, atendiendo a la distancia que existe entre la esencia divina y el entendimiento creado; pero esta

---

[10] Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, pr.4 (PL 63, 850B).

[11] San Agustín, *Ennarrationes in Psalmos,* 118, 20 (PL37, 1522).

postura no puede ser sostenida, puesto que es herética. Consta, en efecto, que la beatitud de cualquier criatura intelectual consiste en su operación más perfecta. Ahora bien, lo que es supremo en toda criatura racional es el entendimiento; por ello es preciso que la beatitud de toda criatura racional consista en la más noble visión del entendimiento. Pero la nobleza de la visión intelectiva procede de la nobleza del entendimiento, como también afirma el Filósofo[12] en la *Ethica* que "la más perfecta operación de la vista es la vista adecuadamente dispuesta hacia lo más bello de aquellas cosas que caen bajo la vista"; si, pues, la criatura racional en su visión más perfecta no alcanzase a ver la esencia divina, su beatitud no sería el mismo Dios sino algo por debajo de Dios, lo cual no puede ser ya que la última perfección de cualquier cosa se da cuando alcanza a su principio; Dios mismo ha creado de modo inmediato todas las criaturas racionales, como sostiene la fe verdadera; por eso, es preciso según la fe que toda criatura racional que llega a la beatitud vea a Dios por esencia.

Es preciso, sin embargo, considerar ahora o bien entender cuál es el modo de ver a Dios por esencia. Efectivamente en toda visión es preciso establecer algo por lo que el que ve vea lo visto; y esto es o bien la esencia de lo visto mismo, como cuando Dios se conoce a sí mismo, o bien alguna semejanza suya, como cuando el hombre ve la piedra; y esto sucede porque es preciso que de quien entiende y lo entendido de algún modo que se hagan una sola cosa al entender. Ahora bien, no puede decirse que la esencia de Dios sea vista por un entendimiento creado mediante alguna semejanza; en efecto, en todo conocimiento que se produce por medio de una semejanza el modo de conocimiento es según la conveniencia de la semejanza a aquello de lo que es semejanza. Y afirmo que es una conveniencia según representación, lo mismo que la especie en el alma no conviene con la cosa que está fuera del alma según el ser natural. Y por consiguiente si la semejanza se debilita respecto de la representación de la especie pero no de la representación del género, esa cosa será conocida según la razón de género y no según la razón de especie. En cambio, si se debilitara también respecto de la representación del género, representaría sólo según la conveniencia de la analogía, y entonces no conocería ni siquiera según la razón del género, lo mismo que si yo conociera la sustancia mediante la semejanza del accidente. Toda semejanza de la esencia divina recibida en un entendimiento creado no puede poseer conveniencia alguna con la esencia divina excepto solamente de analogía; y por ello un conocimiento que fuera por medio de tal semejanza no sería del mismo Dios por esencia sino mucho más imperfecto que si la sustancia se conociera por medio de la semejanza del accidente. Y, por tanto, aquellos que afirmaban que Dios no puede ser visto por esencia, decían que era visto un cierto fulgor de la esencia divina, entendiendo por fulgor aquella semejanza

---

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* X, 4, 1174 b 14.

de la luz increada por medio de la cual establecían que Dios era visto, que sin embargo es deficiente respecto de la representación de la esencia divina, lo mismo que la luz recibida en la pupila es deficiente respecto de la claridad que está en el sol, y por eso la mirada del que ve no puede clavarse en la misma claridad del sol, sino que ve mirando unos ciertos fulgores. Resta, pues, que aquello con lo que el entendimiento creado ve a Dios por esencia es la misma esencia divina.

Y no es preciso que la misma esencia divina se haga forma del entendimiento mismo sino que se relacione con él mismo como forma. Al igual que a partir de la forma, que es parte de una cosa, <y la materia> se hace un solo ente en acto, así también, aunque de modo distinto, de la esencia divina y el entendimiento creado se hace una sola cosa en el entender, mientras el entendimiento entiende y la esencia es entendida por medio de ella misma. De qué manera una esencia separada pueda unirse al entendimiento como forma, lo muestra del siguiente modo el Comentador[13], en su glosa al *De anima*: siempre que en un recipiente son recibidas dos cosas de las que una es más perfecta que otra, la proporción de lo más perfecto a lo menos perfecto es como la proporción de la forma a lo que es perfectible suyo, como la luz es perfección del color cuando ambos son recibidos en lo diáfano. Y por consiguiente, como el entendimiento creado, que está inserto en la sustancia creada, es más imperfecto que la esencia divina existente en él, la esencia divina se comparará a ese entendimiento de alguna manera como forma. Y de esto puede encontrarse un ejemplo en las cosas naturales; una cosa, en efecto, de suyo subsistente no puede ser forma de alguna materia si en ella se halla algo de materia, como por ejemplo una piedra no puede ser forma de una materia. Pero una cosa subsistente de suyo que carece de materia puede ser forma de la materia, como es claro en lo que refiere al alma. Y de modo semejante en cierta manera la esencia divina, que es acto puro, aunque tenga un ser completamente distinto del entendimiento, deviene sin embargo como una forma en el acto de entender; y por eso afirma Pedro Lombardo[14] en *Sententiae* que la unión del cuerpo y el alma racional es un cierto ejemplo de la bienaventurada unión del espíritu racional con Dios.

RESPUESTAS

1. Cuando se afirma "esto es visto tal como es", puede entenderse de una doble manera; en primer lugar en el sentido de que el modo en el que una cosa es vista cae bajo la visión, que es lo mismo que decir que en la cosa vista se ve el mismo modo en el que la cosa es. Y de esta manera Dios es visto tal como es por los ángeles y será visto por los bienaventurados ya que ven que su esencia

---

13 Averroes, *In de anima,* III, com. 36 (VI[1], 185C).

14 Pedro Lombardo, *Sententiae,* d. 1, c. 6.

tiene el modo que tiene, y así se entiende lo que señala *1 Juan* (3, 2): "le veremos tal cual es". En una segunda manera puede entenderse de que el sentido predicho determine la visión del que ve; es decir, que el modo de la visión de éste sea como es el modo de la esencia de la cosa vista. Y así Dios no puede ser visto tal como es por ningún entendimiento creado, ya que es imposible que el modo de la visión de un entendimiento creado sea tan sublime como es el modo en que Dios lo es, y de esa manera es como hay que entender las palabras del Crisóstomo.

2-4. Y de manera semejante hay que responder respecto a la segunda, tercera y cuarta objeción.

5. La forma por la que el entendimiento del que ve a Dios por esencia vea a Dios, es la misma esencia divina. Sin embargo no se sigue de ahí que sea una forma que es parte de la cosa en el ser, sino que se desenvuelve a la hora de entender del mismo modo que la forma que es parte de la cosa en el ser.

6. Para el conocimiento no se requiere la asimilación más que por el hecho de que el cognoscente de alguna manera se une con lo conocido. Pero es más perfecta la unión por medio de la cual la cosa misma se une mediante su esencia al entendimiento que la que se produce mediante una semejanza suya; y por consiguiente, puesto que la esencia divina se une al entendimiento del ángel como forma no es necesario que para conocerla el entendimiento sea informado por alguna semejanza suya, mediante la cual conozca.

7. La proporción, en sentido estricto, no es otra cosa que la relación de una cantidad a otra cantidad, como el que una sea igual a otra o el triple; y de ahí que el nombre de proporción se ha trasladado, de modo que se denomina proporción cualquier relación de una cosa a otra, lo mismo que se dice que la materia es proporcionada a la forma en cuanto se relaciona con la forma como su materia, sin considerar relación alguna de cantidad. Y de modo semejante el entendimiento creado es proporcionado a ver la esencia divina en cuanto se relaciona con ella en cierta manera como a su forma inteligible, aunque según la cantidad de la potencia no puede existir proporción alguna por razón de la infinita distancia.

8. Las expresiones de Dionisio y el Damasceno han de ser entendidas respecto de la visión del camino por la cual el entendimiento del viador ve a Dios mediante alguna forma, puesto que esa forma está debilitada respecto de la representación de la esencia divina. En consecuencia por medio de ella no puede verse sino que solamente se conoce que Dios está por encima de lo que de él se representa al entendimiento, y de ahí que lo que él es permanece oculto. Éste es el modo más noble de conocimiento al que podemos llegar en esta vida terrena, y por consiguiente de él no conocemos lo que es sino lo que no es. Ahora bien, la misma esencia divina se representa a sí misma de manera suficiente; y por

tanto cuando se hace como forma para un entendimiento, se ve del mismo Dios no sólo lo que no es sino también lo que es.

9. La claridad divina excede el entendimiento del viador respecto a dos asuntos. En primer lugar, excede, en efecto, a la misma potencia intelectiva, y de ahí se sigue que la perfección de nuestra visión no es tan grande cuanto es la perfección de su esencia, ya que la eficacia de la acción se mide según la virtud del agente. En segundo lugar, excede también la forma por la que nuestro entendimiento entiende actualmente, y por tanto Dios no es visto actualmente por esencia, como es patente por lo dicho. Ahora bien, en la visión beatífica Dios excederá ciertamente la potencia del entendimiento creado, y por ello no podrá ser visto tan perfectamente como perfectamente es; no excede, en cambio, la forma por la cual será visto, y por consiguiente se verá eso mismo que Dios es.

10. La argumentación de Dionisio procede a partir del conocimiento de esta vida, que procede a partir de las formas de los existentes creados, y por tanto no puede alcanzar a aquello que es supraexistente; esto no sucederá en la visión en el cielo, y por tanto su argumentación no es válida para este caso.

11. Esa expresión de Dionisio debe entenderse de la visión de esta vida por la que se conoce a Dios mediante alguna forma creada, y esto por la razón ya señalada.

12. Es preciso que haya una mayor eficacia de la vista para que se vea desde más lejos, puesto que la vista es una potencia pasiva. Ahora bien, la potencia pasiva cuanto más perfecta es tanto más puede ser movida por una cosa débil, lo mismo que por el contrario la potencia activa cuanto más perfecta es tanto más puede mover. En efecto, una cosa es tanto más capaz de ser caldeada cuanto es caldeada con menor calor. Ahora bien, cuanto desde más lejos es visto algo tanto más pequeño es el ángulo en el que es visto, y de esa manera es menos lo que del objeto visible alcanza a la vista. En cambio si una forma igual llegase de cerca y de lejos, lo lejano no se vería menos que lo cercano. Pero el mismo Dios, aunque diste infinitamente del entendimiento angélico, sin embargo se une al entendimiento con toda su esencia, y por consiguiente no se trata de algo similar.

13. Existe un doble juicio: uno, por el que juzgamos de qué modo una cosa debe ser, y este juicio es sólo de lo superior respecto de lo inferior; el otro, es aquél por el que se juzga de qué modo es la cosa, y este juicio puede referirse a lo superior y a lo igual. En efecto, no puedo juzgar sobre si el rey está de pie o sentado menos de lo que puedo hacerlo sobre un campesino; y tal juicio está en el conocimiento.

14. El juicio no es una acción que salga del agente hacia una cosa exterior que sea cambiada por ella, sino que es una cierta operación que está en el mismo que juzga como perfección suya. Por tanto no es preciso que aquello de lo

que juzga el entendimiento o el sentido posea las características de lo paciente, aunque se signifique por medio de algo que es como lo paciente. Es más, lo sensible y lo inteligible, sobre lo que versa el juicio, se relaciona con el entendimiento y el sentido más como un agente, en cuanto que sentir o entender es un cierto padecer.

15. El entendimiento creado jamás alcanza la esencia divina de modo tal que se haga de su misma naturaleza; la alcanza, sin embargo, como forma inteligible.

ARTÍCULO 2

Si el entendimiento del ángel o del hombre bienaventurado comprehende la esencia divina[15]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. En efecto, si algo simple es visto, es visto entero. Ahora bien, la esencia divina es simple; luego cuando el ángel bienaventurado la ve, la ve entera y de esa manera la comprehende.

2. Ahora bien, podría decirse que, aunque se vea entera, sin embargo no se ve totalmente. Pero, por el contrario, totalmente señala un cierto modo; mas todo modo de la esencia divina es la misma esencia divina; luego si se ve la misma esencia entera, se verá totalmente.

3. La eficacia de la acción se mide a tenor de la forma, que es principio de obrar por parte del mismo agente, como es claro en el caso del calor y la calefacción. Ahora bien, la forma por la que el entendimiento entiende es principio de la visión intelectual. Luego la eficacia del entendimiento que ve a Dios será tanta cuanta es la perfección de la esencia divina, y por consiguiente la comprehende.

4. Lo mismo que saber por medio de una demostración es un perfectísimo modo de conocer las realidades complejas, igualmente saber lo que algo es [*quod quid est*] es el modo más noble de conocer las realidades incomplejas.

---

[15] *Summa Theologiae,* I, q. 12, a. 7; *Contra Gentes,* III, c. 53; *In IV Sententiarum,* d. 49, q. 2, a. 3; *In Iob,* c. 1, lect. 11; *In Ephesios,* c. 5, lect. 3.

Ahora bien, toda cosa compleja que es sabida mediante demostración es comprehendida; pero quienes ven a Dios por esencia saben de él qué es, puesto que saber qué es algo no es otra cosa que saber la esencia de la cosa. Luego los ángeles comprehenden la esencia de Dios.

5. En *Filipenses* (3, 12) se afirma: "Me esfuerzo, por si de algún modo puedo comprehender, lo mismo que yo he sido comprehendido"; ahora bien, Dios comprehendía perfectamente al Apóstol; luego el Apóstol tendía a comprehender perfectamente a Dios.

6. La *Glossa*[16] en el mismo lugar afirma "para comprehender, es decir, conocer cuál sea la inmensidad de Dios que excede a todo entendimiento"; pero no es incomprensible más que por razón de inmensidad"; luego los bienaventurados comprehenden perfectamente la esencia divina.

EN CONTRA

1. Afirma San Ambrosio[17] en su comentario a Lucas: "Nadie ha visto esa plenitud de bondad que habita en Dios, nadie la comprehende con la mente o con los ojos".

2. San Agustín[18] dice en *De videndo Deo*: "Nadie ha comprehendido jamás la plenitud de Dios no sólo con los ojos del cuerpo sino ni siquiera con la mente".

3. Según San Agustín[19] en el mismo libro, se comprehende aquello "cuyos límites pueden ser recorridos con la vista". Pero esto es imposible respecto de Dios, puesto que es infinito. Luego no puede ser comprehendido.

SOLUCIÓN

Se dice que algo es comprehendido propiamente por algo cuando es incluido en el. En efecto, se habla de comprehender como si fuera aprehender simultáneamente por todas las partes, es decir, haber incluido todos los aspectos. Ahora bien, lo que está incluido por algo no excede al incluyente sino que es menor que el incluyente o como mucho igual; esto por otra parte pertenece a la cantidad. Por ello, existe un doble modo de comprehensión, a tenor del doble modo de la cantidad, a saber, según la cantidad dimensiva o la virtual. Según la dimensiva, como la tinaja comprehende el vino; en cambio según la virtual se dice que la materia comprehende la forma cuando nada queda de la materia no perfeccionado por la forma. Y de este modo se dice que una cierta facultad cognos-

---

16 *Glossa,* Pedro Lombardo, *In Ephesios,* III, 18 (PL 192, 195A).

17 San Ambrosio, *Expositio in Lucam,* I, n. 25 (PL 15, 1624A).

18 San Agustín, *Epistola 147*, *De videndo Deo,* c. 8 (PL 33, 606).

19 San Agustín, *Epistola 147*, *De videndo Deo,* c. 9 (PL 33, 606).

citiva comprehende su objeto conocido, a saber, en cuanto que lo conocido subyace perfectamente a su conocimiento; en cambio falla su comprehensión cuando lo conocido excede al conocimiento.

Pero este exceso hay que considerarlo de diverso modo en las diferentes potencias; en efecto, en las potencias sensitivas el objeto se compara a la potencia no sólo según la cantidad virtual, sino también según la cantidad dimensiva, por el hecho de que los objetos sensibles mueven al sentido por cuanto es existente en una cantidad, no sólo por la fuerza de la cualidad de los sensibles propios sino también según la cantidad dimensiva, como es claro respecto de los sensibles comunes. Por ello, la comprehensión del sentido puede ser impedida de una doble manera; en primer lugar, por el exceso del sensible según la cantidad virtual, lo mismo que se impide al ojo la comprehensión del sol porque la fuerza del resplandor del sol, por el cual es visible, excede la proporción de la potencia visiva que existe en el ojo. De un segundo modo, por el exceso de la cantidad dimensiva, lo mismo que se impide al ojo la comprensión de la mole entera de la tierra, al ver él una parte, mas no otra parte, lo cual no sucedía en el primer tipo de impedimento; en efecto, de manera semejante todas las partes del sol son vistas por nosotros, pero ninguna de ellas de modo perfecto tal como es visible.

Por otra parte, lo inteligible se compara de modo accidental al entendimiento también según la cantidad dimensiva o numérica en cuanto que el entendimiento recibe su objeto del sentido; y por ello nuestro entendimiento está impedido de la comprehensión del infinito según la cantidad dimensiva, de modo tal que algo de ello está en el entendimiento y algo fuera del entendimiento. De suyo, sin embargo, lo inteligible no se compara al entendimiento según la cantidad dimensiva, puesto que el entendimiento es una facultad que no se sirve de un órgano corporal, sino que de suyo se relaciona consigo mismo solamente según la cantidad virtual. Por eso en las cosas que se entienden de suyo sin conjunción con el sentido, no está impedida la comprehensión del entendimiento más que a causa del exceso de cantidad virtual, a saber, cuando lo que se entiende tiene un modo de intelección más perfecto que el modo por el que el entendimiento entiende. Lo mismo que si alguien conociese esta conclusión "el triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos" por una razón probable, por ejemplo por autoridad o bien porque así se afirma comúnmente, no la comprehenderá, no porque ignore una parte y sepa la otra parte, sino porque esta conclusión es cognoscible mediante una demostración a la que todavía el cognoscente no ha llegado; y por consiguiente no la comprehende porque no subsiste perfectamente bajo su conocimiento.

Consta, por otro lado, que en el entendimiento del ángel, principalmente por lo que se refiere a la visión divina, no tiene lugar la cantidad dimensiva; y por consiguiente allí hay que considerar la igualdad o el exceso sólo según la cantidad virtual. Ahora bien, la fuerza de la esencia divina, por la que es inteligible,

excede al entendimiento angélico y a todo entendimiento creado en cuanto que es cognoscitivo: pues la verdad de la esencia divina, en cuanto cognoscible, excede la luz de cualquier entendimiento creado por la cual es cognoscitivo. Por ello es imposible que un entendimiento creado comprehenda la esencia divina, no porque ignore alguna parte suya, sino porque no puede alcanzar el modo perfecto de su conocimiento.

RESPUESTAS

1. La esencia divina es vista entera por el ángel, ya que no hay nada de ella que no sea vista por él, de tal manera que el término "entera" se entienda de modo privativo, y no porque se considere la posición de partes. Sin embargo, no la ve perfectamente, y por eso no se concluye que la comprehenda.

2. En cualquier visión puede considerarse un triple modo. En primer lugar, el modo del vidente mismo en absoluto, que es la medida de su capacidad; y de esta manera el entendimiento del ángel ve totalmente a Dios, lo que equivale a decir que emplea toda la capacidad de su entendimiento en ver a Dios. En segundo lugar, el modo de la misma cosa vista, y este modo no es una realidad diferente de la cualidad de la cosa; pero como en Dios la cualidad no es algo distinto de su sustancia, su modo es la misma esencia, y así ven totalmente a Dios ya que ven todo el modo de Dios de la misma manera por la que ven la esencia entera. En tercer lugar, es el modo de la visión misma, la cual es intermedia entre el que ve y la cosa vista; y por tanto señala el modo del que ve por relación a la cosa vista, como se dice que alguien ve totalmente a otro cuando la visión posee un modo total; y esto sucede cuando el modo de la visión es tan perfecto como lo es el modo de la visibilidad de la cosa misma, y de esta manera no se ve totalmente la esencia divina, como es claro por lo señalado. Lo mismo que alguien que sabe que una proposición es demostrable pero ignora su demostración, sabe ciertamente todo el modo de su conocimiento, pero no la sabe según todo el modo en el que es cognoscible.

3. Esa argumentación es válida cuando la forma que es principio de la acción se une al agente según todo su modo, lo cual ocurre necesariamente en todas las formas no subsistentes cuyo ser es inherir. Ahora bien, la esencia divina, aunque en cierto modo sea como la forma del entendimiento, sin embargo no es aferrada por el entendimiento más que según el modo del entendimiento que la aferra. Y puesto que la acción no es sólo de la forma sino también del agente, por consiguiente no puede ser una acción tan perfecta como lo es la forma que es principio de la acción, ya que hay un defecto por parte del agente.

4. Se comprehende una cosa de la que se conoce su definición, en el caso de que por su parte la definición misma se comprende. Pero como es posible conocer una cosa sin comprehenderla, igualmente también su definición, y de esa

manera la cosa misma permanece no comprehendida. Ahora bien, el ángel, aunque vea de algún modo lo que es Dios, sin embargo no lo comprehende.

5. La visión de Dios por esencia puede llamarse comprehensión en comparación con la visión de esta vida que no alcanza la esencia, que sin embargo no es una comprehensión en sentido estricto, por la razón ya señalada. Y por consiguiente cuando se dice "comprehenderé como soy comprehendido"[20] y "conoceré como soy conocido"[21], el término "como" señala una comparación de semejanza y no de igualdad.

6. La misma inmensidad de Dios será vista, pero no será vista de modo inmenso; se verá en efecto todo el modo, pero no totalmente, como se ha señalado.

ARTÍCULO 3

Si el ángel por sus propias fuerzas naturales hubiera podido alcanzar a ver a Dios por esencia[22]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Según San Agustín[23] en *De Genesi ad litteram*, los ángeles en su inicial condición, en la que estarían en el estado de naturaleza pura –como afirman muchos–, vieron en el Verbo a las criaturas que habían de ser hechas. Pero esto sólo hubiese podido ocurrir si hubiesen visto al Verbo. Luego, por medio de las puras fuerzas naturales, el entendimiento del ángel ve a Dios por esencia.

2. Lo que puede entender lo menos inteligible puede entender también lo más inteligible. Mas la esencia divina es máximamente inteligible por estar máximamente exenta de materia, de lo que resulta que algo es inteligible en acto. Por tanto, como el entendimiento del ángel puede entender con el conoci-

---

[20] *Filipenses*, 3, 12.

[21] *1 Corintios*, 13, 12.

[22] *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 4; q. 56, a. 3; *Contra Gentes*, III, c. 52; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 6.

[23] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 8 (PL 34, 269).

miento natural los demás inteligibles, a mayor abundamiento podrá entender la esencia divina con las puras fuerzas naturales.

3. Pero podría replicarse que aunque la esencia divina sea máximamente inteligible en sí misma, sin embargo no es máximamente inteligible para el entendimiento angélico. Pero, por el contrario, el hecho de que lo que es más visible en sí mismo no sea más visible para nosotros se debe a un defecto de nuestra visión. Mas en el entendimiento angélico no hay defecto alguno, ya que el ángel es "un espejo puro, clarísimo, incontaminado", como afirma Dionisio[24] en *De divinis nominibus*. Luego lo que es más inteligible en sí mismo también es más inteligible para el ángel.

4. El Comentador[25] afirma en *De anima* que respecto a un entendimiento que está absolutamente separado de la materia es concluyente este argumento que exponía Temistio: esto es más inteligible, luego es más entendido. Ahora bien, el entendimiento del ángel es de ese tenor; luego en él es válido el argumento antedicho.

5. Lo visible excelente es menos visible para nuestra vista porque corrompe la vista. Ahora bien, lo inteligible excelente no corrompe al entendimiento, sino que lo refuerza. Luego lo que es más inteligible en sí mismo, es más entendido por el entendimiento.

6. Ver a Dios por esencia es un acto del entendimiento. Pero la gracia está en el afecto; luego no se requiere la gracia para ver a Dios por esencia, y así los ángeles pudieron llegar a esta visión solamente con las fuerzas naturales.

7. Según San Agustín[26] la fe, puesto que está presente por esencia en el alma, es vista por el alma por medio de su esencia. Mas Dios mediante su esencia está presencialmente en el alma, y de modo semejante en el ángel y en toda criatura. Luego el ángel pudo ver a Dios por esencia con las puras fuerzas naturales.

8. Según San Agustín[27] en *Confessiones*, algo está presente en el alma de un triple modo, a saber, por imagen, por noción, y por presencia de su esencia. Luego si esta división es adecuada, es preciso que estos modos sean opuestos y, de esa manera, como Dios está presente por esencia al entendimiento angélico, no estará presente a él por semejanza; y así Dios no puede ser visto por el ángel mediante una semejanza. En consecuencia, si puede conocerlo de algún modo con las puras fuerzas naturales, parece que le conoce por esencia de modo natural.

---

[24] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinibus nominibus*, c. 4, §22 (PG 3, 724B; Dion. 269).

[25] Averroes, *In de anima*, III, com. 36 (VI[1], 179C).

[26] San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 1 (PL 42, 1014).

[27] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 17 (PL 32, 790).

9. Si algo es visto en un espejo material, es preciso que el espejo mismo sea visto. Pero los ángeles en el estado de su condición vieron las cosas en el Verbo como en un cierto espejo; luego vieron al Verbo.

10. Pero podría replicarse que los ángeles no fueron creados con las solas fuerzas naturales sino con la gracia santificante [*gratia gratum faciente*] o con la gracia dada gratuitamente [*gratia gratis data*]. Pero, por el contrario, lo mismo que la luz natural es más débil respecto a la luz de la gloria, así también la luz de la gracia dada gratuitamente o la gracia santificante. Luego si quienes estaban constituidos en la gracia dada gratuitamente o en la gracia santificante pudieron ver a Dios por esencia, por la misma razón también pudieron verlo los que estaban en estado natural.

11. Las cosas no se ven más que donde se encuentran. Ahora bien, antes de la constitución de las cosas, éstas no estaban más que en el Verbo. Luego como los ángeles conocían las cosas que habían de ser hechas, las conocieron en el Verbo; y de esa manera vieron el Verbo.

12. La naturaleza no falla en las cosas necesarias. Pero alcanzar el fin es propio, de modo máximo, de las cosas necesarias. Luego se le ha provisto a cada naturaleza el que pueda alcanzar su fin. Ahora bien, el fin por el cual existe la criatura racional es ver a Dios por esencia; luego la criatura racional con sus puras fuerzas naturales puede llegar a esa visión.

13. Las potencias superiores son más perfectas que las inferiores; pero las potencias inferiores por su propia naturaleza alcanzan sus objetos, lo mismo que los sentidos alcanzan los objetos sensibles y la imaginación las cosas imaginables. Luego, siendo Dios el objeto de la inteligencia –como se dice en *De spiritu et anima*[28]–, parece que Dios puede ser visto por las inteligencias angélicas mediante sus fuerzas naturales.

14. Pero podría replicarse que no es algo similar, puesto que los objetos de las demás potencias no exceden sus potencias, mientras que Dios excede a toda inteligencia creada. Pero, por el contrario, por mucho que la inteligencia creada se perfeccione con la luz de la gloria, Dios siempre la excede de modo infinito. Luego, si este exceso impide la visión de Dios por esencia, el entendimiento creado jamás podrá llegar en el estado de gloria a ver a Dios por esencia, lo cual es absurdo.

15. En el libro *De spiritu et anima*[29] se afirma que "el alma es semejanza de toda sabiduría", y por la misma razón el ángel. Ahora bien, una cosa se conoce de modo natural mediante una semejanza suya; por tanto, el ángel de modo natural conoce aquellas cosas de las cuales hay sabiduría. Pero la sabiduría es

---

[28] *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

[29] *De spiritu et anima*, c. 6 (PL 40, 783).

propia de las cosas divinas, como dice San Agustín[30]. Luego el ángel llega a ver naturalmente a Dios por esencia.

16. Para que el entendimiento creado vea a Dios por esencia solamente se requiere que el entendimiento se conforme a Dios. Pero el entendimiento del ángel, por su propia naturaleza, es deiforme. Luego por sus propias fuerzas naturales puede ver a Dios por esencia.

17. Todo conocimiento de Dios o bien es como en un espejo, o bien es por esencia, como es claro por aquello que se sostiene en *1 Corintios* (13, 12): "Ahora vemos como en un espejo y oscuramente, entonces veremos cara a cara". Pero los ángeles existiendo en sus características naturales no conocieron a Dios como en un espejo ya que, como afirma San Agustín[31], "por el hecho de que fueron creados gozan de las cosas eternas por la visión del Verbo, y no "viendo las cosas invisibles de Dios por medio de las cosas que han sido hechas"[32]", lo cual es ver en espejo. Luego los ángeles ven de modo natural a Dios por esencia.

18. Aquello sobre lo que pensamos sin hacerlo desde alguna otra cosa, eso es visto de manera inmediata. Pero el ángel puede pensar sobre Dios con un conocimiento natural sin hacerlo desde el conocimiento de alguna criatura. Luego puede ver a Dios de manera inmediata, lo cual es ver a Dios por esencia.

19. San Agustín[33] afirma que las cosas que están esencialmente en el alma, son conocidad por ella por esencia. Mas la esencia divina está de esa manera en el alma; luego etc.

20. Lo que no es visto por esencia se ve por medio de una especie, en el caso de que sea visto. Pero la esencia divina no puede verse por medio de una especie, ya que la especie es más simple que aquello de lo que es especie. Luego, como es conocida de modo natural por el ángel, la conoce por esencia.

EN CONTRA

1. Ver a Dios por esencia es la vida eterna, como es manifiesto por lo que se señala en *Juan* (17, 3): "Ésta es la vida", etc. Ahora bien, a la vida eterna no puede llegarse por medio de las meras fuerzas naturales, como se indica en *Romanos* (6, 23): "La gracia de Dios es la vida eterna". Luego tampoco puede llegarse a la visión de Dios por esencia.

---

30 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 1 (PL 42, 1037).

31 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 8 (PL 34, 270).

32 *Romanos*, 1, 20.

33 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 1 (PL 42, 1014).

2. San Agustín[34] afirma que el alma, aunque haya sido creada para conocer a Dios, sin embargo sólo es conducida al acto de conocimiento si la luz divina le es infundida; y de esta manera nadie con sus fuerzas naturales puede ver a Dios por esencia.

3. La naturaleza no traspasa sus límites. Ahora bien, la esencia divina excede toda naturaleza creada. Luego la esencia divina no puede ser vista con un conocimiento natural.

SOLUCIÓN

Para que Dios sea visto por esencia es necesario que la esencia divina se una al entendimiento de algún modo como su forma inteligible. Ahora bien, lo perfectible no se une a la forma más que después de que hay en él mismo una disposición que hace a lo perfectible susceptible de recibir tal forma, ya que el propio acto se corresponde con la propia potencia, lo mismo que el cuerpo no se une al alma como a su forma más que después de que se haya organizado y dispuesto. Por ello es preciso que también en el entendimiento exista alguna disposición mediante la cual se haga perfectible respecto de la forma que es la esencia divina, porque ella es una cierta luz inteligible. Si esta luz ciertamente hubiera sido natural, el entendimiento por sus propias fuerzas naturales hubiera podido ver a Dios por esencia; pero es imposible que sea natural; en efecto, siempre son del mismo orden la disposición última a la forma y la forma, en el sentido de que si una es natural, también la otra. Pero la esencia divina no es una forma natural inteligible del entendimiento creado. Esto se pone de manifiesto de la siguiente manera. El acto y la potencia son siempre de un mismo género, y por eso la potencia en el género de la cantidad no hace referencia a un acto que está en el género de la cualidad; de ahí que la forma natural del entendimiento creado no puede ser más que de aquel género en el que está la potencia del entendimiento creado; por ello, la forma sensible, que es de un género distinto, no puede ser forma suya, sino solamente la forma inmaterial, la cual es de su género. Ahora bien, como la forma sensible está por debajo del género de la potencia intelectiva creada, igualmente la esencia divina está por encima de ella; por eso la esencia divina no es una forma a la que se extienda la facultad natural del entendimiento creado; y por tanto esa luz inteligible, por medio de la cual el entendimiento creado es situado en la última disposición para unirse a la esencia divina como a su forma inteligible, no es natural sino que está por encima de la naturaleza, y esto es la luz de la gloria, de la que se habla en el *Salmo*[35]: "En tu luz veremos la luz".

---

[34] *De spiritu et anima*, c. 12 (PL 40, 787).

[35] *Salmo*, 35, 10.

Así pues, la facultad natural de cualquier entendimiento está determinada a alguna forma creada inteligible. Sin embargo, lo está de modo diferente en el hombre y en el ángel; ya que en el hombre está determinada a la forma inteligible abstraida del sentido, puesto que todo su conocimiento tiene su origen en el sentido; en cambio en el ángel está determinada a la forma inteligible no recibida del sentido, y principalmente a la forma que es su esencia. Y, por tanto, el conocimiento de Dios al que el ángel puede llegar de modo natural estriba en conocerlo por medio de la sustancia del mismo ángel que ve; y por eso se afirma en *De causis*[36] que "la inteligencia entiende lo que está por encima de ella misma mediante el modo de su sustancia", puesto que en cuanto que es causada por Dios, su sustancia es una cierta semejanza de la esencia divina. En cambio, el conocimiento de Dios al que el hombre puede llegar de modo natural estriba en conocerle mediante una forma sensible que es abstraida de las cosas sensibles por la luz del entendimiento agente; y por eso sobre la expresión de *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios", etc., afirma la *Glossa*[37] que el hombre era ayudado a conocer a Dios mediante las criaturas sensibles y por medio de la luz natural de la razón. Ahora bien, el conocimiento de Dios que se produce mediante una forma creada no es la visión de Dios por esencia; y por consiguiente ni el hombre ni el ángel pueden llegar a ver a Dios por esencia por medio de sus puras fuerzas naturales.

RESPUESTAS

1. Lo que afirma San Agustín de que los ángeles han visto las cosas en el Verbo, puede entenderse no desde el inicio de su creación, sino desde el momento en que fueron bienaventurados. O bien se debe decir que, aunque no vieran en su estado natural al Verbo por esencia, sin embargo lo vieron de algún modo mediante una semejanza existente en ellos. Y desde tal conocimiento pudieron conocer a las criaturas, a las cuales, sin embargo, conocieron después mucho más plenamente en el Verbo, cuando vieron al Verbo por esencia; en efecto, en la medida en que se conoce la causa, se conocen los efectos por medio de ella.

2. Aunque la esencia divina sea en sí misma máximamente cognoscible, sin embargo no es máximamente cognoscible para el entendimiento creado, ya que está fuera de su género.

3. El entendimiento angélico se dice que es un espejo puro, incontaminado y sin defecto, puesto que, considerada la naturaleza de su género, no padece defecto de luz inteligible, como sí lo padece el entendimiento humano en el que la

---

36 *De causis*, com. 8 (7).

37 *Glossa*, Pedro Lombardo a *Romanos*, 1, 20 (PL, 191, 1327A-B).

luz inteligible está oscurecida, por cuanto es preciso que reciba de los fantasmas, y además en el espacio y en el tiempo, y discurriendo de una cosa a otra. Por eso Isaac[38] afirma que "la razón nace en la sombra de la inteligencia", y por tanto su potencia intelectiva puede entender toda forma inteligible creada que pertenece a su género. Ahora bien, el entendimiento angélico comparado con la esencia divina, que está fuera de su género, es defectuoso y lleno de tinieblas; en consecuencia falla respecto de la visión de la esencia divina, aunque ella sea en sí misma máximamente inteligible.

4. La expresión del Comentador debe entenderse referida al conocimiento de los inteligibles creados, no al conocimiento de la esencia increada. Y esto, en tanto que la sustancia inteligible, que en sí misma es máximamente inteligible, resulta para nosotros menos inteligible, ya que excede la forma abstraida de los sentidos por la cual entendemos de manera natural. Y de modo semejante, e incluso mucho más, la esencia divina excede la forma inteligible creada por la cual el entendimiento del ángel entiende; y por tanto el entendimiento del ángel entiende menos la esencia divina, aunque sea más inteligible, como también nuestro entendimiento entiende menos la esencia del ángel, aunque sea más inteligible que las realidades sensibles.

5. La excelencia del inteligible, aunque no corrompa al entendimiento sino que lo refuerza, sin embargo excede en ocasiones la representación de la forma por la que el entendimiento entiende; y por esta causa la excelencia del inteligible impide el entendimiento. Y a tenor de esto es verdadero lo que se afirma en *Metaphysica*[39] de que el entendimiento se relaciona con las cosas más manifiestas de la naturaleza "como el ojo del murciélago respecto de la luz del sol".

6. No se requiere la gracia para ver a Dios por esencia como siendo una disposición inmediata para la visión, sino porque mediante la gracia el hombre merece que se le conceda la luz de la gloria por medio de la cual pueda ver a Dios por esencia.

7. La fe es conocida por su esencia, en cuanto que su esencia se une al entendimiento como forma del inteligible, y no de otro modo. Pero no se une así la esencia divina al entendimiento creado en el actual estado itinerante sino como sosteniéndolo en el ser.

8. Esa división no deriva de realidades opuestas sino de razones opuestas. Por ello nada impide que algo exista en el alma de un modo por esencia, y de otro modo por semejanza o por imagen. En efecto, en el alma misma existe la imagen y la semejanza de Dios, aunque Dios esté en ella por esencia.

9. A lo noveno hay que decir lo mismo que a lo primero.

---

[38] Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* (ed. Muckle, p. 313).

[39] Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 9.

10. Ni la gracia santificante ni la gracia dada gratuitamente son suficientes para ver a Dios por esencia salvo que sea la gracia consumada que es la luz de la gloria.

11. Las cosas antes de existir en su propia naturaleza no sólo existieron en el Verbo sino también en la mente angélica; y de esa manera pudieron ser vistas, aunque el Verbo no fuera visto por esencia.

12. Como afirma el Filósofo[40] en *De caelo et mundo*, se encuentra en las cosas un múltiple grado de perfección. El primer grado, en efecto, y el más perfecto estriba en que una cosa posea su propia bondad sin movimiento y sin apoyo de otra cosa, como por ejemplo hay una salud perfectísima en aquel que de suyo está sano sin ayuda de la medicina, y éste es el grado de la perfección divina. El segundo grado es aquel que puede conseguir la bondad perfecta con una módica ayuda y con un pequeño movimiento, como por ejemplo el que posee salud con un poco de ejercicio. El tercer grado es de aquél que adquiere la bondad perfecta con muchos movimientos, como aquél que adquiere la salud perfecta con muchos ejercicios. El cuarto grado es el del que nunca puede adquirir la bondad perfecta sino que adquiere algo de la bondad con muchos movimientos. El quinto grado es el del que no puede adquirir algo de la bondad ni posee movimiento alguno para conseguirla, como por ejemplo es el grado en la salud de aquel que no puede ser sanado, y por eso no toma medicina alguna. Así pues, las naturalezas irracionales de ninguna manera pueden alcanzar la bondad perfecta, que es la bienaventuranza, sino que alcanzan alguna bondad imperfecta, que es su fin natural y que consiguen con la fuerza de su naturaleza. En cambio, las criaturas racionales pueden conseguir la bondad perfecta, es decir, la bienaventuranza, aunque sin embargo para conseguirla necesitan de más cosas que las naturalezas inferiores para conseguir sus fines. Por tanto aunque sean más nobles, sin embargo no sucede que con sus propias fuerzas naturales puedan alcanzar su fin como las naturalezas inferiores. En efecto, alcanzar por sí mismo la bienaventuranza es propio solamente de Dios.

13. De manera semejante hay que responder a la decimotercera objeción respecto del orden de las potencias.

14. Mediante la luz de la gloria, aunque el entendimiento creado nunca se eleva tanto que no diste de manera infinita de la esencia divina, sin embargo mediante esa luz resulta que el entendimiento se una a la esencia divina como a su forma inteligible; esto no puede suceder de otra manera.

15. El ángel con sus propias fuerzas naturales puede conocer a Dios por medio de una semejanza suya, pero ésta no es la visión de Dios por esencia.

---

[40] Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 12, 292 a 22.

16. La conformidad natural con Dios, que existe en el entendimiento del ángel, no consiste en que el entendimiento del ángel sea proporcionado a la esencia divina como a su forma inteligible, sino en que no recibe el conocimiento de las cosas sensibles a partir del sentido, como lo recibimos nosotros, y que en otras cosas el entendimiento del ángel conviene con Dios y difiere del entendimiento humano.

17. Algo puede ser visto de una triple manera; la primera, por su esencia, como cuando la misma esencia visible se une a lo visto, como por ejemplo el ojo ve la luz. La segunda, mediante una especie, a saber, cuando la semejanza de la cosa misma se imprime en la vista por la cosa misma, como cuando veo la piedra. La tercera, mediante un espejo, y esto ocurre cuando la semejanza de la cosa por medio de la cual se conoce no resulta en la vista de modo inmediato por parte de la cosa misma, sino de aquello en lo que se representa la semejanza de la cosa, como en el espejo resultan las especies de las cosas sensibles. Por tanto, ver a Dios según el primer modo es natural solamente a Dios, por encima de la naturaleza del hombre y del ángel. En cambio, ver a Dios según el segundo modo es natural al ángel. Por último, ver a Dios según el tercer modo es natural al mismo hombre que llega al conocimiento de Dios a partir de las criaturas en cuanto que representan a Dios. Por eso lo que se dice de que todo conocimiento es o por esencia o en espejo ha de entenderse referido al conocimiento humano; por su parte, el conocimiento que el ángel posee naturalmente de Dios es intermedio entre esos dos.

18. La imagen de una cosa puede considerarse de una doble manera. La primera, en cuanto que es una cierta realidad y puesto que es una cosa distinta de aquello de lo que es imagen, según este modo el movimiento de la facultad cognoscitiva hacia la imagen será distinto de aquel hacia la cosa de la que es imagen. La segunda se considera en cuanto que es imagen, y así es el mismo el movimiento hacia la imagen y hacia aquello de lo que es imagen. De esta manera cuando algo se conoce por una semejanza existente en su efecto, el movimiento del conocer puede pasar inmediatamente a la causa, sin que se piense en alguna otra cosa; y en este modo el entendimiento del viador puede pensar en Dios sin pensar en criatura alguna.

19. Las cosas que están esencialmente en el alma y se unen a ella como formas inteligibles son entendidas por el alma mediante su esencia; pero la esencia divina no está de esa manera en el alma del viador, y por eso el argumento no es concluyente.

20. Esa argumentación es válida respecto de la especie abstraída de la cosa, la cual es preciso que sea más simple que la cosa misma. Pero una semejanza tal no es aquélla por medio de la cual el entendimiento creado conoce de modo natural a Dios, sino que es una semejanza impresa por él mismo, y por eso el argumento no es concluyente.

ARTÍCULO 4

Si el ángel viendo a Dios por esencia conoce todas las cosas[41]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Isidoro[42] afirma: "Los ángeles ven en el Verbo de Dios todas las cosas antes de que sean hechas".

2. Toda visión ve aquello cuya semejanza está junto a ella. Ahora bien, la esencia divina, que es semejanza de todas las cosas, se une al entendimiento angélico como su forma inteligible. Luego el ángel, viendo a Dios, ve por medio de su esencia todas las cosas.

3. Si el ángel no conoce todas las cosas, es preciso que eso ocurra o por defecto del entendimiento angélico, o por defecto de las cosas cognoscibles, o por defecto del medio. Ahora bien, no puede ser por defecto del entendimiento angélico, puesto que el ángel es "un espejo puro e incontaminado", como afirma Dionisio[43]; ni tampoco por defecto de lo inteligible, ya que todas las cosas son cognoscibles en la esencia divina; ni tampoco por defecto del medio en el que conocen, porque la esencia divina representa perfectamente todas las cosas. Luego el ángel, viendo a Dios, ve todas las cosas.

4. El entendimiento angélico es más perfecto que el entendimiento del alma humana. Pero el alma posee la capacidad de conocer todas las cosas; ella, en efecto, es "en cierto modo todas las cosas", como se afirma en el *De anima*[44], en cuanto que está hecha para conocerlo todo. Por tanto, también el entendimiento angélico puede conocer todas las cosas. Ahora bien, nada es más eficaz para inducir al entendimiento angélico al acto de conocimiento que la esencia divina; luego el ángel que ve la esencia divina conoce todas las cosas.

5. Como afirma San Gregorio[45], el amor en el cielo iguala al conocimiento, ya que allí cada uno amará tanto como conocerá. Pero el que ama a Dios amará en Él todas las cosas amables; luego viéndole verá todas las cosas inteligibles.

---

41 *Summa Theologiae,* I, q. 12, a. 8; q. 57, a. 5; *Contra Gentes,* III, c. 56 y c. 59; *In IV Sententiarum,* d. 49, q. 2, a. 5.

42 San Isidoro de Sevilla, *Sententiae* (*De summo bono*), I, c. 10, n. 17 (PL 83, 556C).

43 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* c. 4, §22 (PG 3, 724B; Dion. 269).

44 Aristóteles, *De anima,* III, 8, 431 b 21.

45 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 9 (PL 76, 1048C).

6. Si el ángel viendo a Dios no ve todas las cosas, ello no es más que porque todas las cosas inteligibles son infinitas. Pero él no está impedido de entender por razón de la infinitud de lo inteligible, ya que la esencia divina dista de él lo mismo que lo infinito de lo finito. Luego parece que el ángel viendo a Dios puede ver todas las cosas.

7. El conocimiento del comprehensor excede al del viador por mucho que esté elevado. Ahora bien, a algún viador pueden serle reveladas todas las cosas, lo cual ciertamente es claro respecto de las cosas presentes, ya que a San Benedicto le fue mostrado todo el mundo a la vez, como se afirma en *Dialogorum*[46]; y también puede ser patente respecto de las cosas futuras, ya que Dios revela a algún profeta algunas cosas futuras y por la misma razón puede revelarle todas las cosas; una similar argumentación es válida respecto de las cosas pretéritas. Luego a mayor abundamiento el ángel que ve a Dios con la visión del cielo conoce todas las cosas.

8. San Gregorio en *Dialogorum*[47] afirma: "¿Qué es lo que no ven cuando ven al que ve todas las cosas?". Ahora bien, los ángeles ven por esencia a Dios, quien conoce todo; luego los ángeles conocen todas las cosas.

9. La potestad del ángel al conocer no es menor que la potestad del alma. Ahora bien, afirma San Gregorio[48] en *Dialogorum*: "para el alma que ve al Creador es angosta toda criatura"; luego también para el ángel, y de esta manera resulta lo mismo que antes.

10. La luz espiritual penetra de manera más intensa en la mente que la luz corporal en el ojo. Ahora bien, si la luz corporal fuese la razón suficiente de todos los colores, penetrándose en el ojo manifestaría todos los colores. Por tanto, cuando Dios mismo –que es la luz espiritual y la razón perfecta de todas las cosas– penetra en la mente del ángel que lo ve, el ángel conoce todas las cosas al conocerlo.

11. El conocimiento es como un cierto contacto del cognoscente y lo cognoscible. Pero si se toca una cosa simple, se toca todo lo que hay en ella. Ahora bien, Dios es simple; luego si es conocido, se conocen todas las razones de las cosas que están en él.

12. Además, el conocimiento de ninguna criatura es propio de la sustancia de la bienaventuranza. En consecuencia, las criaturas parecen comportarse de manera equivalente para el conocimiento de la bienaventuranza. Por tanto, o el bienaventurado conoce todas las criaturas, o no conoce ninguna. Pero no es cierto que no conozca ninguna; luego las conoce todas.

---

46 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, II, c. 35 (PL 77, 198B).

47 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 33 (PL 77, 376B).

48 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, II, c. 35 (PL 77, 200A).

13. Toda potencia no reducida al acto es imperfecta; pero el entendimiento del ángel está en potencia para conocer todas las cosas, pues de otro modo sería inferior al entendimiento humano, que "puede llegar a ser todas las cosas". Pues si en el estado de bienaventuranza no conociese todas las cosas, permanecería imperfecto su conocimiento, lo cual parece repugnar a la perfección de la bienaventuranza, la cual suprime toda imperfección.

14. Si el ángel bienaventurado no conociera todas las cosas, siendo potencia para conocerlas todas, podría después conocer algo que antes no conocía. Pero esto es imposible ya que, como afirma San Agustín[49] en *De Trinitate*, en los ángeles bienaventurados "no existen pensamientos volubles", lo cual se daría si conociesen algo que antes no conocían. Por tanto, los ángeles bienaventurados que ven a Dios ven todas las cosas.

15. La visión de la bienaventuranza se mide por la eternidad, y por eso se llama también vida eterna. Pero en la eternidad nada es anterior ni posterior; luego tampoco en la visión de la bienaventuranza. En consecuencia, no puede saberse algo que antes no se hubiera sabido, y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

16. En *Juan* (10, 9) se dice: "Entrará y saldrá y encontrará pastos", lo cual es glosado de la siguiente manera en *De spiritu et anima*[50]: entrará para contemplar la divinidad del Salvador, saldrá para contemplar su humanidad, y en ambos lugares encontrará un glorioso alimento espiritual. Pero la vista exterior se alimentará tan perfectamente en la humanidad del Salvador que nada existente en su cuerpo le estará oculto. Luego también el ojo de la mente se alimentará en su divinidad de modo tal que nada que exista en ella será ignorado por él, y de esa manera conoce todas las cosas.

17. Como se afirma en *De anima*[51], el entendimiento que entiende lo máximamente inteligible no entiende menos las cosas menos inteligibles, sino que las entiende más. Ahora bien, lo máximamente inteligible es Dios. Luego el entendimiento que ve a Dios, ve todas las cosas.

18. Un efecto se conoce de modo máximo mediante el conocimiento de su causa. Pero Dios es causa de todas las cosas; luego el entendimiento de quien ve a Dios conoce todo.

19. Los colores pintados en un cuadro para ser conocidos con la vista sólo necesitan la luz que los ilumine para llegar a ser visibles en acto. Ahora bien, las razones de todas las cosas son inteligibles en acto en la esencia divina, ilumina-

---

[49] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 16 (PL 42, 1070).

[50] *De spiritu et anima*, c. 9 (PL 40, 785).

[51] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 3.

das por la luz divina. Luego el entendimiento que ve la esencia divina, ve todas las cosas por medio de sus nociones.

EN CONTRA

1. Se afirma en *Efesios* (3, 10): "Para que la multiforme sabiduría de Dios sea notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos"; sobre lo cual la glosa de San Jerónimo[52] dice que los ángeles han sido instruidos sobre el misterio de la Encarnación por medio de la predicación de la Iglesia. Luego antes de tal predicación lo ignoraban, y sin embargo vieron a Dios por esencia. En consecuencia, quienes ven a Dios por esencia no conocen todas las cosas.

2. Afirma Dionisio al final del *De ecclesiastica hierarchia*[53] "que muchas razones de los misterios están escondidas a las elevadas esencias", y de esa manera se sigue lo mismo que antes.

3. Ninguna cosa se iguala a otra en la extensión que consiste en la cantidad dimensiva salvo que sea igual a ella según la cantidad dimensiva. Por tanto, tampoco ninguna cosa se iguala a otra en la extensión de la cantidad virtual salvo que se iguale a ella en la virtualidad. Pero el entendimiento del ángel no se iguala al entendimiento divino en capacidad. Luego no puede ser que el entendimiento del ángel se extienda a todas las cosas a las que se extiende el entendimiento divino.

4. Los ángeles, puesto que han sido hechos para alabar a Dios, lo alaban en la medida que lo conocen. Pero no todos lo alaban de igual manera, como es claro por lo que señala el Crisóstomo[54] sobre el evangelio de *Juan*. Luego algunos conocen en él más cosas que otros; y sin embargo los ángeles que conocen menos ven a Dios por esencia. Por consiguiente, quien ve a Dios por esencia no lo ve todo.

5. El conocimiento y el gozo pertenecen a la sustancia de la bienaventuranza angélica. Pero los ángeles bien pueden alegrarse de algo de lo que antes no se alegraban, como por ejemplo de un pecador arrepentido: "Hay alegría entre los ángeles de Dios por un solo pecador, etc.", *Lucas* (15, 10). En consecuencia, también pueden conocer las cosas que antes no conocían, y por tanto quienes ven a Dios por esencia ignoran algunas cosas.

6. Ninguna criatura puede ser sumamente buena o sumamente poderosa; luego tampoco saber todas las cosas.

---

[52] San Jerónimo, *Commentarium in Epistolam ad Ephesios*, II, 3, 10 (PL 26, 514C-D).

[53] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 7, pars 3, §11 (PG 3, 568A; Dion. 1468).

[54] San Juan Crisóstomo, *Homiliae*, hom. 15, n. 1 (PG 59, 98).

7. El conocimiento divino excede infinitamente el conocimiento de la criatura. Por tanto, no puede ser que todas las cosas que Dios sabe, las conozca la criatura.

8. Se afirma en *Jeremías* (17, 9): "El corazón del hombre es perverso e inescrutable; ¿quién podrá conocerlo? Yo, el Señor". Por esto, parece que los ángeles, que ven a Dios por esencia, no conocen los secretos de los corazones; y de esa manera no conocen todas las cosas.

SOLUCIÓN

Dios, viendo su esencia, conoce algunas cosas con ciencia de visión, a saber, las cosas pasadas, presentes y futuras; otras, en cambio, con la ciencia de simple inteligencia, es decir, todas aquellas cosas que puede hacer aunque no existan, ni hayan existido ni existirán. Ahora bien, parece imposible que alguna criatura que ve la esencia divina conozca todas las cosas que Dios conoce con ciencia de simple inteligencia. Consta, en efecto, que cuanto más perfectamente alguien conoce una causa, a partir del conocimiento de la causa puede llegar al conocimiento de un mayor número de efectos; como por ejemplo aquel que conoce más perfectamente algún principio de la demostración, puede a partir de él deducir un mayor número de conclusiones. Por tanto, si un entendimiento a partir del conocimiento de una causa conoce todos sus efectos, es preciso que alcance el perfecto modo de conocimiento de esa causa, y de esa manera que comprehenda aquella causa. Esto es imposible respecto de la esencia divina por parte del entendimiento creado, como es manifiesto por lo ya señalado[55]. Por ello es imposible que un entendimiento creado, viendo la esencia divina, conozca todas las cosas que pueden ser causadas a partir de ella.

Es posible sin embargo que un entendimiento creado que ve la esencia de Dios conozca las cosas que Dios conoce con ciencia de visión, como todos sostienen que sucede en el alma de Cristo. En cambio, respecto a los demás que ven a Dios por esencia, existe una doble opinión: algunos, en efecto, afirman que todos los ángeles y las almas de los bienaventurados viendo la esencia de Dios es necesario que conozcan todas las cosas; lo mismo que quien ve un espejo ve todo lo que se refleja en el espejo. Pero esto parece ser incompatible con las afirmaciones de los santos, y especialmente de Dionisio[56], el cual en *De ecclesiastica hierarchia* afirma expresamente que los ángeles inferiores son liberados de la ignorancia mediante los superiores; y de ese modo es preciso establecer que los ángeles superiores conozcan algunas cosas que los inferiores

---

[55] *Supra*, a. 2.

[56] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 6, pars 3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

ignoran, aunque todos en común contemplen a Dios. Y en consecuencia hay que afirmar que las cosas no están en la esencia divina como distintas en acto, sino más bien que en él todas las cosas son uno, como dice Dionisio[57], a la manera en que muchos efectos están unidos en una sola causa, mientras que las imágenes resultantes en un espejo son allí distintas en acto. Por ello el modo en el que todas las cosas están en la esencia divina es más semejante al modo en que los efectos están en la causa que al modo como las imágenes están en el espejo. No es, pues, necesario que todo el que conoce la causa conozca todos los efectos que pueden producirse a partir de ella salvo que la comprehenda, lo cual no acontece a ningún entendimiento creado respecto de la esencia divina. Por eso sólo en Dios es necesario que, por el hecho de ver su propia esencia, conozca todas las cosas que puede producir; de ahí que, también desde aquellos efectos que a partir de ella se producen, alguien –viendo la esencia de Dios– los conoce tanto más cuanto más plenamente la ve. Y, en consecuencia, al alma de Cristo, que ve más perfectamente a Dios que el resto de las criaturas, se atribuye el conocimiento de todas las cosas presentes, pretéritas y futuras; a las demás, en cambio, no, sino que cada uno según la medida en que ve a Dios, ve un número mayor o menor de efectos que proceden de él.

RESPUESTAS

1. Como afirma el Maestro[58] en las *Sentencias*, cuando se dice "los ángeles ven en el Verbo todas las cosas antes de que se produzcan", esto no debe entenderse de todos los ángeles sino quizá de los que son superiores. Y ni siquiera estos ven todas las cosas perfectamente, sino que conocen quizá solamente algunas en común y como de modo implícito. O bien puede decirse que sobre una cosa cognoscible pueden entenderse muchas nociones, lo mismo que de un triángulo pueden hacerse múltiples demostraciones, y puede ser que alguien de un triángulo sepa lo que es, sin saber todas las cosas que pueden saberse sobre un triángulo. Una cosa, en efecto, es saber todas las cosas, y otra cosa es saber todas las características inteligibles de las cosas. Por otra parte, parece bastante probable que todos los que ven a Dios por esencia conozcan a todas las criaturas al menos según sus especies, y esto es lo que afirma Isidoro[59] que saben "en el Verbo de Dios todas las cosas antes de que sean hechas". Pues el ser hecho es propio de la cosa, no de la razón inteligible; y no es preciso que el ángel que sabe una cosa sepa todas las razones inteligibles de la misma, y si sabe quizá todas las propiedades naturales que se conocen con la comprehensión de la esencia, sin embargo no sabe la cosa según todas las razones con las que subya-

---

[57] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, §8 (PG 3, 824C; Dion. 359).

[58] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 11, c. 2.

[59] San Isidoro de Sevilla, *Sententiae* (*De summo bono*), I, c. 10, n. 17 (PL 83, 556C).

ce al orden de la providencia divina, por la que una cosa se ordena a diversos eventos, y respecto de estas nociones los ángeles inferiores son iluminados por los más elevados. Y esto es lo que afirma Dionisio[60] en *De divinis nominibus*, que los ángeles superiores enseñan a los inferiores las nociones escibles de las cosas.

2. Esa argumentación es válida cuando la vista se une a la semejanza según todo el poder de la semejanza misma. En efecto, entonces es necesario que la vista conozca todo aquello a lo que se extiende la semejanza de la vista; pero el entendimiento creado no se une de esta manera a la esencia divina, y por tanto el argumento no es concluyente.

3. El hecho de que el ángel que ve a Dios no vea todas las cosas sucede por defecto de su entendimiento, el cual no se une a la esencia divina según toda la capacidad de ésta. Pero este defecto no es incompatible con su integridad, como se ha dicho antes[61].

4. El alma según la potencia natural no se extiende a más inteligibles que a aquellos que pueden manifestarse mediante la luz del entendimiento agente, y que son las formas abstraídas de los objetos sensibles. De modo semejante la potencia natural del entendimiento angélico es para conocer todas aquellas cosas que se manifiestan con su luz natural, lo cual no es suficientemente manifestativo de todo lo que late en la sabiduría de Dios. Y además, el alma posee conocimiento también de aquellas cosas que puede conocer de modo natural, mas sólo mediante un medio proporcionado a ella. Por eso, con la aprehensión de un único y mismo medio, uno puede llegar al conocimiento de alguna conclusión a la que otro, de ingenio más lento, no puede llegar. Y de manera semejante, a partir de la visión de la esencia de Dios, un ángel superior conoce muchas cosas que uno inferior no puede conocer; sin embargo es reconducido a tal conocimiento por un medio más proporcionado a él, como por la luz del ángel superior. Por eso es necesario que un ángel ilumine a otro.

5. El afecto termina en las cosas mismas, pero el entendimiento no sólo se establece en las cosas, sino que divide a las cosas en muchos conceptos [*intentiones*]. Por lo tanto, esos conceptos son entendidos pero no son amados, sino que pueden ser principio o razón del amor [*dilectionis*]. En cambio, lo amado es propiamente la cosa misma. Y puesto que los ángeles, que ven a Dios por esencia, conocen todas las criaturas, pueden amarlas a todas; en cambio, puesto que no aprehenden en ellos todas las nociones inteligibles, no las aman según todas las características con las que pueden ser amadas.

---

60 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §1 (PG 3, 693C; Dion. 149).

61 *Supra*, a. 3, ad3.

6. Aunque Dios diste del entendimiento angélico como lo infinito de lo finito, sin embargo los ángeles no conocen a Dios según el modo de su infinitud, ya que no lo conocen infinitamente. Por tanto, no es preciso que conozcan todas las cosas infinitas que Dios conoce.

7. Dios podría revelar a un viador [*viatori*] tantas cosas hasta el punto de que él entendería sobre las criaturas más de lo que lo haría el entendimiento de quien las comprendiera. Y de modo semejante Dios podría revelar a cualquier comprehensor inferior todas las cosas que entiende uno superior, o incluso más. Pero ahora no tratamos de esto, sino solamente sobre si del hecho de que algún entendimiento creado ve la esencia de Dios, se sigue que conozca todas las cosas.

8. La expresión de San Gregorio puede entenderse de las cosas que pertenecen a la sustancia de la bienaventuranza. O bien puede decirse que San Gregorio está refiriéndose a la suficiencia del medio, ya que la misma esencia divina es un medio demostrativo suficiente de todas las cosas; de ahí que por eso quiere sostener que no es extraño que, vista la esencia divina, se conozcan las cosas futuras, pero que el que no todas sean conocidas se debe al defecto del entendimiento, que no puede abarcar la esencia divina.

9. De ese texto procede que del hecho de que el alma ve la esencia divina, toda criatura le es angosta, es decir, ninguna criatura se le oculta por razón de la eminencia de la criatura misma. Pero puede existir otra razón de ese ocultamiento, a saber, porque no se le une a ella un medio proporcionado por el cual pueda conocer aquella criatura.

10. Ese argumento sería válido si el ojo corporal pudiera recibir en sí mismo la luz corporal según toda su capacidad. Es claro que no es éste el caso.

11. El entendimiento, tocando a Dios con su conocimiento, le conoce entero pero no totalmente, y en consecuencia conoce todo lo que está en acto en él mismo. Sin embargo no es necesario que conozca la relación que Él tiene con todos sus efectos, que es conocerlo en cuanto que es la razón de todos sus efectos.

12. Aunque ningún conocimiento de la criatura pertenece a la sustancia de la beatitud como beatificante, sin embargo algún conocimiento de la criatura pertenece a la bienaventuranza como necesario para algún acto del bienaventurado; al igual que le pertenece a la bienaventuranza del ángel conocer todas las cosas que corresponden a su oficio. De modo semejante a la bienaventuranza de los santos pertenece el que ellos conozcan a los que imploran sus beneficios o también a las demás criaturas a partir de las cuales deben alabar a Dios. O bien hay que afirmar que si incluso el conocimiento de la criatura no perteneciese de ningún modo a la bienaventuranza, sin embargo no se concluye de ahí que todo conocimiento de la criatura se relacione de modo igual con la visión de la bie-

naventuranza. En efecto, conocida una causa, sucede que de modo inmediato algunos efectos son conocidos en ella, y en cambio otros permanecen más ocultos. Al igual que es manifiesto que a partir de los principios de la demostración de manera inmediata se extraen algunas conclusiones, y en cambio otras sólo se extraen a través de muchos medios. Y al conocimiento de éstas no puede alcanzar cada uno por sí mismo, sino que es preciso que sea ayudado por otro; de manera semejante ocurre también con el conocimiento de las nociones inteligibles de los efectos respecto de la esencia divina, ya que unos están más ocultos, y otros más manifiestos. Y, por consiguiente, a partir de la visión de la esencia divina unas cosas son conocidas y otras no.

13. Algo está en potencia para otra cosa de una doble manera. La primera en potencia natural, y así el entendimiento creado está en potencia para conocer todas aquellas cosas que pueden serle manifiestas con su luz natural, y de estas cosas el ángel bienaventurado no ignora ninguna; en efecto, si tuviese ignorancia de éstas el entendimiento del ángel quedaría imperfecto. En cambio, de algunas cosas la potencia es sólo obediencial, lo mismo que se dice que algo está en potencia para aquellas cosas que Dios puede hacer en él por encima de la naturaleza, y si tal potencia no se reduce al acto no por ello será una potencia imperfecta. En consecuencia, el entendimiento del ángel bienaventurado no es imperfecto si no conoce todas las cosas que Dios puede revelarle. O bien hay que afirmar que si alguna potencia se ordena a dos perfecciones, de las cuales la primera es por causa de la segunda, no será una potencia imperfecta si posee la segunda sin la primera; lo mismo que sucede si posee la salud sin los auxilios de la medicina que la producen. Ahora bien, todo conocimiento de la criatura se ordena al conocimiento de Dios; y por tanto, del hecho de que el entendimiento creado conoce a Dios, aunque si por un imposible no supiera de criatura alguna, no se sigue que sería imperfecto. Ni siquiera el entendimiento que ve a Dios, el cual conoce muchas criaturas, es más perfecto por el hecho de conocer las criaturas, sino por el hecho de que conoce a Dios más perfectamente. Por ello afirma San Agustín[62] en *Confessiones*: "Infeliz el hombre que sabe de todas aquellas cosas", es decir, las creadas, "pero no supo de ti; en cambio, bienaventurado el que te conoce, aunque no sepa de aquellas cosas. Y si te conociese [*novit*] a ti y a aquellas cosas, no sería más bienaventurado por ellas, sino que es bienaventurado solamente por tu causa".

14. La volubilidad de los pensamientos de la que están exentos los ángeles bienaventurados, puede entenderse de dos maneras. La primera es que el pensamiento se diga voluble por razón del discurso desde los efectos a las causas o al revés, discurso que ciertamente es propio de la razón, a la cual supera la claridad del entendimiento angélico. La segunda manera estriba en que la volubili-

---

[62] San Agustín, *Confessiones*, V, c. 4 (PL 32, 708).

dad puede referirse a la sucesión de aquellas cosas que son pensadas, y de esta manera hay que saber que en cuanto a ese conocimiento por el que los ángeles conocen las cosas en el Verbo no puede existir sucesión, ya que conocen diversas cosas por medio de una; pero en cuanto a aquellas cosas que conocen mediante especies innatas o por iluminación de los ángeles superiores, allí sí hay sucesión. Por eso San Agustín[63] afirma en *De Genesi ad litteram* que "Dios mueve a la criatura espiritual mediante el tiempo"; y esto es cambiar por las afecciones.

15. La visión de la bienaventuranza es aquélla por la que se ve a Dios por esencia y a las cosas en Dios; y en ésta no hay sucesión alguna y los ángeles no progresan ni en ella ni en la bienaventuranza. Pero en la visión de las cosas mediante especies innatas o por las iluminaciones de los ángeles superiores pueden progresar. Y por lo que se refiere a esto, aquella visión no es medida por la eternidad sino por el tiempo, no ciertamente por el tiempo que es medida del movimiento del primer móvil –del que habla el Filósofo[64]–, sino por el tiempo no continuo con el que se mide la creación de las cosas; el cual no es otra cosa que la numeración de lo anterior y lo posterior en la creación de las cosas o en la sucesión de los entendimientos angélicos.

16. El cuerpo de Cristo es finito y puede ser comprehendido por la visión corporal; en cambio, la esencia divina no es comprehendida con la visión espiritual, ya que es infinita, y por tanto no se trata de algo similar.

17. Esa argumentación sería válida si el entendimiento pudiera conocer perfectamente lo máximamente cognoscible, Dios. Pero como no es así, tal argumentación no concluye.

18. Y de modo semejante hay que responder a la decimoctava objeción, respecto de la causa y el efecto, como es claro por lo ya señalado.

19. Las nociones de las cosas no están en Dios como los colores en una mesa o en una pared, como es claro por lo ya dicho, y por tanto la argumentación no es concluyente.

Concedemos las demás objeciones ya que concluyen en algo verdadero, si bien no del modo debido.

---

63 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388).

64 Aristóteles, *Physica*, IV, 14, 223 b 22.

ARTÍCULO 5

Si la visión de las cosas en el Verbo se realiza por medio de algunas semejanzas de las cosas existentes en el entendimiento angélico[65]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo conocimiento es por asimilación del cognoscente a lo conocido. Ahora bien, si el entendimiento angélico conoce algunas cosas en el Verbo, es preciso que las conozca por medio de algunas semejanzas existentes en él.

2. Lo mismo que se relaciona la realidad corporal con la vista corporal, así se relaciona la realidad espiritual con la visión espiritual. Pero la realidad corporal no es conocida por la visión corporal más que por medio de alguna impresión de la cosa existente en ella; por tanto, de manera similar sucede con la visión espiritual.

3. La gloria no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Ahora bien, el conocimiento natural del ángel se produce por medio de algunas especies; luego también el conocimiento de la gloria, que es la visión en el Verbo, se realiza por medio de las semejanzas de las cosas.

4. Todo conocimiento acaece mediante alguna forma. Pero el Verbo no puede ser forma del entendimiento, salvo quizá ejemplar, ya que no es forma intrínseca de ninguna cosa. Luego es preciso que el entendimiento del ángel conozca mediante algunas formas aquellas cosas que conoce en el Verbo.

5. San Pablo en su éxtasis vio a Dios por esencia, como es claro por la *Glossa*[66] a *2 Corintios* (12, 4), y allí vio "arcanas palabras que no le es posible al hombre hablar". Pero de esas palabras no se olvidó después de que dejó de ver al Verbo por esencia. Luego es preciso que las conociese mediante algunas semejanzas que permanecen en el entendimiento. Y por la misma razón los ángeles que conocen en el Verbo conocen mediante algunas semejanzas, según parece.

6. Pero podría replicarse que, alejándose el Verbo, permanecieron en el alma de Pablo algunas huellas de esa visión, a saber, algunas impresiones o semejanzas, mediante las cuales podía recordar las cosas que había visto en el Verbo; de la misma manera que al retirarse los objetos sensibles permanecen sus impresiones en el sentido. Pero, por el contrario, una cosa se imprime más en otra

---

[65] *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 9.

[66] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 83A).

cuando está presente que cuando está ausente. Luego si el Verbo dejó una impresión en el entendimiento de Pablo estando ausente, también lo hizo estando presente.

EN CONTRA

1. Todo lo que hay en Dios es Dios; luego si el ángel que ve la esencia de Dios no la ve por medio de alguna semejanza, tampoco ve las ideas de las cosas existentes en él mediante alguna semejanza.

2. Las nociones de las cosas resultan en el Verbo lo mismo que las imágenes en el espejo. Ahora bien, por medio de una semejanza del espejo se ven todas las cosas que relucen en el espejo. Luego también se ven por medio de la misma forma del Verbo todas las cosas que se conocen en el Verbo.

3. El entendimiento del ángel es como una tabla pintada puesto que "toda inteligencia está llena de formas", como se afirma en *De causis*[67]. Ahora bien, a una tabla pintada no se le añaden otras pinturas, y por esto en el *De anima*[68] se prueba que el entendimiento posible puede recibir todas las cosas, ya que es "como una tabla en la que no hay nada escrito". Por tanto, no puede ser que el ángel posea alguna semejanza de las cosas que conoce en el Verbo.

SOLUCIÓN

Todo conocimiento se produce por asimilación del cognoscente [*scientis ad scitum*] a lo conocido. Ahora bien, todo lo que se asimila a algo, en cuanto que este último se asimila a un tercero, es también semejante al tercero. Por ejemplo, si un hijo se asemeja a su padre en aquello en que éste se asemeja al abuelo, también el hijo se asemeja al abuelo. Así pues, una cosa se asemeja a otra de una doble manera; la primera, por el hecho de recibir en sí de modo inmediato, procedente de la cosa, una semejanza suya; la segunda, por cuanto se asemeja a algo que es semejante a la cosa. Y así también el conocimiento se produce de un doble modo: conocemos a Sócrates, en efecto, mediante la vista, en cuanto que nuestra vista se asemeja al mismo Sócrates; y también en cuanto se asemeja a la imagen de Sócrates; y cada una de estas asimilaciones es suficiente para conocer a Sócrates.

Afirmo, por tanto, que cuando una cosa es conocida por medio de la semejanza de otra cosa, ese conocimiento no se produce mediante una semejanza distinta que sea inmediatamente de la misma cosa conocida. Y si el cognoscente conoce una y la misma cosa por medio de la semejanza propia y por medio de la

---

67 *De causis*, prop. 10 (9).

68 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 31.

semejanza de otra cosa, serán conocimientos distintos. Esto puede ponerse en claro de la siguiente manera. Existe, en efecto, una potencia cognoscitiva que conoce solamente recibiendo y no formando nada a partir de las cosas recibidas, lo mismo que el sentido conoce simplemente aquello cuya especie recibe, y ninguna otra cosa. Existe otra potencia, en cambio, que no sólo conoce según aquello que recibe, sino que, desde lo que recibe, también puede formar alguna otra especie, como es manifiesto en la imaginación, que a partir de la forma recibida del oro y de la forma del monte, forma cierto fantasma de un monte de oro. Y de modo semejante sucede en el entendimiento, ya que a partir de las formas comprehendidas del género y de la diferencia forma la quididad de la especie. Así pues, en tales potencias cuando una cosa es conocida por medio de la semejanza de otra, acontece en ocasiones que, además de esa semejanza, se forma otra especie, la que es de la cosa inmediatamente; como, por ejemplo, de la estatua vista de Hércules puede formarse una semejanza distinta que sea inmediatamente del mismo Hércules. Pero este conocimiento ya es distinto de aquél con el que conocía a Hércules en su estatua. En efecto, si fuese el mismo sería necesario que eso ocurriese en cualquier otra potencia, lo cual es manifiestamente falso; pues cuando la vista exterior ve a Hércules en su estatua no surge un conocimiento por medio de una semejanza que sea distinta de la semejanza de la estatua.

Así pues, afirmo que la misma esencia divina es semejanza de todas las cosas, y por eso el entendimiento del ángel puede conocer las cosas tanto mediante las semejanzas de las mismas cosas como mediante la misma esencia divina. Pero aquel conocimiento por el que conoce mediante las semejanzas de las cosas mismas será distinto del conocimiento por el que conoce las cosas mediante el Verbo. Aunque también esas semejanzas sean causadas por la conjunción del entendimiento angélico con el Verbo, ya sea mediante la operación del mismo entendimiento angélico –como se ha dicho respecto de la imaginación–, o bien mediante el influjo del Verbo, lo cual es más verdadero.

RESPUESTAS

1. Del hecho de que la esencia divina es semejanza de las cosas que se conocen mediante el Verbo, el entendimiento angélico unido a la esencia divina está suficientemente asimilado con esas cosas para conocerlas.

2. Del Verbo puede producirse una impresión en el entendimiento del ángel, pero el conocimiento que se produce mediante esa impresión es distinto del conocimiento que se realiza mediante el Verbo, como se ha señalado.

3. Aunque la gloria no destruya la naturaleza, sin embargo la eleva a aquello que no podría por sí misma; es decir, a ver las cosas mediante la misma esencia de Dios, sin ninguna semejanza intermedia en aquella visión.

4. El Verbo no es una forma interna de cosa alguna de tal manera que sea parte de la esencia de la cosa; sin embargo, es forma intrínseca para el entendimiento, en cuanto inteligible por sí mismo.

5. San Pablo, después de dejar de ver la esencia de Dios, se acordaba de las cosas que había conocido en el Verbo por medio de las semejanzas de las cosas que permanecían en él.

6. Esas semejanzas que permanecieron después de la ausencia del Verbo se imprimían también cuando veía al Verbo por esencia; pero sin embargo esa visión por la que veía mediante el Verbo no se realizaba mediante aquellas impresiones, como es claro por lo señalado.

ARTÍCULO 6
Si el ángel se conoce a sí mismo[69]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como afirma Dionisio[70] en *De caelesti hierarchia*, los ángeles ignoran sus capacidades [*virtutes*]. Ahora bien, si se conocieran por esencia conocerían sus propias capacidades. Luego el ángel no conoce su propia esencia.

2. Si el ángel se conoce a sí mismo, eso no sucede por medio de alguna semejanza sino mediante su propia esencia, ya que "en aquellas cosas que son sin materia, el entendimiento y lo inteligible son lo mismo", como se afirma en *De anima*[71]. Pero no puede conocerse a sí mismo por su propia esencia, ya que aquello por lo que se entiende es una forma del entendimiento. Mas la esencia del ángel no puede ser forma de su entendimiento, puesto que más bien es el entendimiento el que inhiere en la esencia como una cierta propiedad o forma. Luego el ángel no se conoce a sí mismo de ningún modo.

3. Lo mismo no puede ser agente y paciente, motor o movido, salvo que una parte suya sea motor o agente, y otra movida o paciente, como es manifiesto en

---

69 *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1; *Contra Gentes*, II, c. 98; *In De causis*, lect. 13.

70 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 6, §1 (PG 3, 199C; Dion. 829).

71 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 3.

los animales, y es demostrado en la *Physica*[72]. Ahora bien, el que entiende y lo entendido se relacionan entre sí como el agente y el paciente. Luego no puede ser que el ángel se entienda a sí mismo enteramente.

4. Si el ángel se entiende por medio de su esencia, es preciso que su esencia sea un acto de su entendimiento. Pero ninguna esencia subsistente por sí misma puede ser acto de una cosa salvo que sea acto puro; en efecto, una cosa material no puede ser forma de una cosa, y por otro lado ser acto puro no conviene a ninguna esencia excepto a la divina. Por tanto, el ángel no puede conocerse mediante su esencia.

5. Nada es entendido salvo que se prescinda de la materia y de las condiciones materiales. Pero ser en potencia es una cierta condición material de la que el ángel no puede prescindir. Luego el ángel no puede entenderse a sí mismo.

6. Si el ángel se entiende por medio de su esencia, es preciso que su esencia consista en su entendimiento. Pero esto no puede ser, pues más bien el entendimiento está en la esencia; no puede, en efecto, suceder que una cosa esté en otra y al revés. Luego el ángel no se conoce por su esencia.

7. El entendimiento del ángel tiene una potencia unida a él. Pero nada se reduce de la potencia al acto por sí mismo. Por tanto, como el entendimiento se reduce al acto de conocimiento mediante el cognoscible mismo, será imposible que el ángel se entienda a sí mismo.

8. Ninguna potencia posee eficacia de obrar más que por la esencia en la que está radicada. Por tanto, el entendimiento del ángel es eficaz para entender en virtud de su esencia; pero no puede ser el mismo el principio de obrar y el de padecer. Así pues, como lo que se entiende en alguna medida es como paciente, parece que el ángel no puede conocer su esencia.

9. La demostración es un acto del entendimiento. Ahora bien, no se puede demostrar lo mismo mediante lo mismo. Luego no puede ser que el ángel se entienda a sí mismo por medio de su esencia.

10. El afecto se refleja en sí mismo por la misma razón que lo hace el entendimiento. Pero el afecto del ángel sólo se refleja en sí mismo por razón de una dilección natural, que es un cierto hábito natural. Por tanto, el ángel no puede ni siquiera conocerse a sí mismo salvo mediante un hábito, y de esa manera no se conoce a sí mismo por medio de su esencia.

11. La operación ocupa el medio entre el agente y el paciente. Pero el que entiende y lo entendido se relacionan como el agente y el paciente. Así pues, como nada puede mediar entre una cosa y ella misma, parece imposible que el ángel se entienda a sí mismo.

---

[72] Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 254 b 27.

EN CONTRA

1. Lo que puede una potencia inferior también lo puede una superior, como afirma Boecio[73]; pero nuestra alma se conoce a sí misma; luego con mayor razón lo hará el ángel.

2. La razón por la cual nuestro entendimiento se entiende a sí mismo, mientras que el sentido no, estriba en que –como afirma Avicena[74]– el sentido hace uso de un órgano corporal pero el entendimiento, en cambio, no. Ahora bien, el entendimiento del ángel está incluso más separado del órgano corporal que nuestro entendimiento. Luego también el ángel se conoce a sí mismo.

3. El entendimiento del ángel, por ser deiforme, se asemeja máximamente al entendimiento divino. Pero Dios se conoce a sí mismo por esencia; luego también el ángel.

4. Cuanto lo inteligible es más proporcionado al entendimiento, éste tanto más puede conocerlo. Pero ningún inteligible es más proporcionado al entendimiento angélico que su esencia. Luego conoce de modo máximo su esencia.

5. En el libro *De causis*[75] se afirma que "todo cognoscente [*sciens scit*] conoce su propia esencia y vuelve a su propia esencia con un retorno completo". Luego también el ángel, por ser cognoscente.

SOLUCIÓN

La acción puede ser de dos maneras. La primera, que procede del agente hacia la cosa exterior a la que inmuta, y ésta es como iluminar, y a la que propiamente se denomina acción. Una segunda es la acción que, en cambio, se da cuando no procede hacia la cosa exterior sino que permanece en el agente mismo como perfección suya, y ésta es llamada propiamente operación, y ésta es como brillar. Estas dos acciones convienen en el hecho de que ambas sólo proceden a partir del existente en acto en cuanto que está en acto. Por eso el cuerpo no brilla sino en cuanto que tiene luz en acto, y de modo semejante sólo ilumina de ese modo. Ahora bien, la acción del apetito, del sentido y del entendimiento no es como la acción que procede hacia una materia exterior, sino como la acción que consiste en el mismo agente como perfección suya. Por eso es preciso ciertamente que el que entiende en cuanto que entiende esté en acto, pero no es preciso que, en la intelección, el que entiende sea como un agente y lo entendido como paciente, sino que el que entiende y lo entendido, en cuanto que de ellos procede un único efecto que es el entendimiento en acto, son un solo principio de este acto que es entender. Y afirmo que de ellos se hace una sola cosa

---

73 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

74 Avicena, *De anima*, V, c. 2 (fol. 23va).

75 *De causis*, prop. 15 (14).

[*unum quid*], en cuanto que el entendimiento se une a quien entiende ya sea por su esencia, ya sea por medio de una semejanza. Por eso, el que entiende no se comporta como agente o como paciente salvo accidentalmente, a saber, en cuanto que para que lo inteligible se una al entendimiento se requiere alguna acción o pasión; acción, en cuanto que el entendimiento agente hace que las especies sean inteligibles en acto; y pasión, en cambio, en cuanto que el entendimiento posible recibe las especies inteligibles, y el sentido las especies sensibles. Pero lo que es verdaderamente entender es una consecuencia de esta pasión o acción, lo mismo que el efecto respecto de la causa. Por consiguiente, lo mismo que un cuerpo lúcido brilla cuando en él hay luz en acto, igualmente el entendimiento entiende todo aquello que en él es inteligible en acto.

Hay que saber, pues, que nada impide que algo sea en acto una cosa y en potencia otra cosa, lo mismo que el cuerpo diáfano es ciertamente cuerpo en acto y sólo en potencia es algo coloreado. De modo semejante es posible que algo que es un ente en acto, en el género de las cosas inteligibles esté solamente en potencia. Del mismo modo, en efecto, en los entes existe un grado de acto y potencia, por el que algo está solamente en potencia, como la materia prima, y algo solamente en acto, como Dios, y algo en acto y en potencia, como todas las realidades intermedias; de la misma manera en el género de los inteligibles existe algo sólo como acto, a saber, la esencia divina, algo sólo como potencia, como el entendimiento posible, el cual en el orden de los inteligibles se comporta como la materia prima en el orden de los objetos sensibles, como afirma el Comentador[76] en el *De anima*. Todas las sustancias angélicas son intermedias, teniendo algo de potencia y de acto no sólo en el género de los entes sino también en el género de los inteligibles. Por tanto, como la materia prima no puede realizar acción alguna salvo que sea perfeccionada por medio de una forma –y entonces esa acción es una cierta emanación de la forma misma más que de la materia–, y en cambio las cosas existentes en acto pueden realizar acciones en cuanto que están en acto, igualmente nuestro entendimiento posible no puede entender nada antes de ser perfeccionado por la forma inteligible en acto. Entonces, en efecto, entiende la cosa a la que corresponde esa forma; y no puede entenderse a sí misma más que por medio de una forma inteligible existente en acto en él mismo. En cambio, el entendimiento del ángel, ya que posee su esencia que está presente a sí mismo como acto en el género de los inteligibles, puede entender lo que es inteligible en él, es decir, su propia esencia, no por medio de alguna semejanza sino mediante ella misma.

---

[76] Averroes, *In de anima*, III, com. 5 y com. 17 (VI[1], 139B y 160E).

RESPUESTAS

1. Los ángeles conocen su propia capacidad [*virtutem*], comprendiéndola, en cuanto es considerada en sí misma; sin embargo, no la comprehenden en cuanto que se deduce del ejemplar eterno, ya que esto sería comprehender el ejemplar eterno.

2. La esencia del ángel, aunque no pueda compararse a su entendimiento como el acto a la potencia en el ser, sin embargo se compara a él como el acto a la potencia en el entender.

3. El entendimiento y el que entiende no se comportan como el agente y el paciente, sino que ambos se relacionan como un solo agente, como es manifiesto por lo señalado; aunque según el modo de hablar parecen ser significados como un agente y un paciente.

4. Aunque la esencia del ángel no sea acto puro, sin embargo no tiene materia como parte suya, sino que está en potencia únicamente por el hecho de que no tiene el ser por sí mismo. Por tanto nada impide que se pueda comparar al entendimiento como acto en el plano del entender.

5. Lo que se entiende no es necesario que sea despojado de toda materia. Consta, en efecto, que las formas naturales jamás se entienden sin materia, ya que la materia está presente en su definición; es necesario, en cambio, que sea despojado de la materia individual, que es la materia subyacente a las dimensiones determinadas. Por eso, es menos necesario aún que sea separado de la potencia tal como está en los ángeles.

6. Nada impide que algo esté en otro y al revés, de diversas maneras, lo mismo que el todo en las partes y viceversa. Y de manera similar ocurre en nuestro caso: la esencia del ángel, en efecto, está en su entendimiento como lo inteligible en quien entiende, pero el entendimiento está en la esencia como la potencia en la sustancia.

7. El entendimiento del ángel no está en potencia respecto de su esencia, sino que respecto de ella está siempre en acto; en cambio, respecto de los demás inteligibles puede estar en potencia. Sin embargo no se sigue de aquí que, cuando el entendimiento está en potencia, sea reducido al acto siempre mediante un agente distinto, sino solamente cuando está en potencia esencial, como alguien antes de aprender. En cambio, cuando está en potencia accidental, como el que posee el hábito mientras no considera, puede por sí mismo pasar al acto, excepto que se diga que es reducido al acto por medio de la voluntad, mediante la cual es movido a considerar en acto.

8. Lo que se entiende no se comporta como paciente sino como principio de la acción, como es patente a partir de lo señalado, y por consiguiente la argumentación no concluye.

9. Algo puede ser causa del conocimiento de un doble modo; en primer lugar, por parte del cognoscible mismo, y así lo más conocido es causa del conocimiento de lo que es menos conocido, y de este modo el medio de la demostración es causa del entender. En segundo lugar, por parte del cognoscente, y así la causa del conocimiento es aquello que hace que lo cognoscible esté en acto en el cognoscente, y de esa manera nada impide que algo sea conocido por sí mismo.

10. La dilección natural no es un hábito sino que es un acto.

11. La operación intelectual no es intermedia, en la realidad, entre el que entiende y lo entendido, sino que procede de ambos en cuanto que están unidos.

ARTÍCULO 7
Si un ángel entiende a otro[77]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Afirma Dionisio[78] en *De caelesti hierarchia* que también los ángeles mismos ignoran su propia ordenación. Pero si un ángel conociera a otro, conocerían su propia ordenación. Luego uno no conoce a otro.

2. Como se dice en *De causis*[79], "toda inteligencia sabe lo que está por encima de sí en cuanto que es causa de ella, y lo que está debajo de sí en cuanto que es causado por ella". Ahora bien, según la fe no se establece que un ángel sea causa de otro. Luego uno no conoce a otro.

3 Como dice Boecio[80], "el universal existe mientras es entendido, el singular mientras es sentido". Pero el ángel es un cierto singular, por ser persona. Por tanto, conociendo el ángel solamente mediante el entendimiento, parece que un ángel no conozca a un ángel.

4. Parece que un ángel no conozca a otro por medio de la esencia del ángel conocido. En efecto, aquello por lo que el entendimiento entiende es preciso que

---

77 *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 2; *Contra Gentes*, II, c. 98.

78 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 6, §1 (PG 3, 199C; Dion. 829).

79 *De causis*, prop. 8 (7).

80 Boecio, *In Porphyrii Isagogen*, I (PL 64, 85D).

sea intrínseco al entendimiento mismo. Ahora bien, la esencia de un ángel no puede existir dentro del entendimiento de otro ángel, ya que nada puede penetrar en la mente salvo exclusivamente Dios. Por tanto, un ángel no puede conocer a otro ángel por medio de su esencia.

5. Es posible que un ángel sea conocido por todos los ángeles. Ahora bien, aquello por lo que algo es conocido está unido al cognoscente mismo. Por tanto, si un ángel conociera a otro ángel mediante la esencia del ángel conocido, sería necesario que el ángel conocido estuviese en muchos lugares, puesto que los ángeles cognoscentes están en muchos lugares.

6. La esencia del ángel es una cierta sustancia, y en cambio el entendimiento es un accidente, ya que es una cierta potencia. Pero la sustancia no es forma del accidente. Luego la esencia de un ángel no puede ser para el entendimiento de otro una forma por la cual entiende.

7. Nada es conocido por el entendimiento, por medio de su presencia, que esté separado de él. Ahora bien, la esencia de un ángel está separada del entendimiento de otro. Luego un ángel no es conocido por otro mediante la presencia de su esencia.

8. Parece que un ángel no puede conocer a otro mediante la esencia de sí mismo como cognoscente. En efecto, lo mismo que los ángeles inferiores están sometidos a los superiores, así también lo están las criaturas sensibles. Por tanto, si un ángel superior conociendo su esencia conoce a los demás ángeles, por la misma razón también mediante su propia esencia, y no por medio de algunas formas, conoce todas las realidades sensibles, como se afirma en el *De causis*[81].

9. Nada lleva al conocimiento de otra cosa salvo que posea semejanza con ella. Pero la esencia de un ángel no conviene con otra cosa salvo en el género. Así pues, si un ángel conoce a otro solamente mediante la esencia de sí mismo como cognoscente, sólo le conocerá en el género, lo cual es conocerlo de manera imperfecta.

10. Aquello mediante lo cual algo se conoce es una noción suya. Por tanto, si un ángel conoce a todos los demás mediante su propia esencia, ésta será la razón propia de todos ellos, lo cual parece convenir únicamente a la esencia divina.

11. Parece que un ángel no conoce a otro mediante una semejanza o bien por medio de alguna especie que exista en sí mismo, ya que, como afirma Dionisio[82], los ángeles son luminarias divinas. Pero la luz no se conoce por medio de una especie sino por medio de sí misma; luego tampoco el ángel.

---

[81] *De causis*, prop. 8 (7).

[82] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §2 (PG 3, 696B; Dion. 153).

12. Toda criatura es una tiniebla, como es patente por lo que señala Orígenes comentando a *Juan* (1, 5): "Y las tinieblas no le comprehendieron". Pero la semejanza de la tiniebla es preciso que sea tiniebla, y la tiniebla no es un principio de manifestación sino de ocultamiento. Así pues, siendo el ángel una criatura, y de ese modo tiniebla, no podrá ser conocido mediante una semejanza suya. Pero si es conocido es necesario que se lo conozca mediante la luz divina existente en él mismo.

13. El ángel está más cercano a Dios que el alma racional. Ahora bien, según San Agustín, el alma conoce todas las cosas y juzga de todas ellas según la conexión que posee con las nociones eternas, no por medio de algunas artes que ha llevado consigo en el cuerpo. Por tanto, con mayor razón un ángel no conoce a otro ángel mediante una semejanza suya sino por medio de una noción eterna.

14. Parece que tampoco lo puede conocer ni siquiera mediante una semejanza innata, ya que una semejanza innata se relaciona de igual modo con lo presente y con lo distante. Por tanto, si un ángel conoce a otro mediante una semejanza innata, no conocerá de él cuándo estará presente y cuándo distante.

15. Dios puede crear nuevamente a un ángel. Pero un ángel no posee en sí la forma de otro ángel que no existe. Luego si un ángel no conoce otro ángel con un conocimiento natural sino mediante una forma innata, los ángeles actualmente existentes no podrán conocer con un conocimiento natural a un ángel que fuera creado nuevamente.

16. Parece que tampoco puede conocer por medio de formas que sean impresas por los objetos inteligibles, al igual que el sentido conoce mediante las formas impresas por los objetos sensibles, puesto que, según esto, los ángeles inferiores no serían conocidos por los superiores al no poder imprimir algo en ellos.

17. Parece que no puede conocer tampoco mediante formas abstraídas, del mismo modo que el entendimiento agente abstrae de los fantasmas; ya que de esa manera los inferiores no conocerían a los superiores.

De todo lo anterior parece que un ángel no conoce a otro.

EN CONTRA

1. En el libro *De causis*[83] se dice: "toda inteligencia sabe las cosas que no se corrompen ni caen bajo el tiempo". Pero los ángeles son incorruptibles y están por encima del tiempo. Luego un ángel es conocido por otro.

2. La semejanza es causa del conocimiento. Ahora bien, otro ángel es más concorde con el entendimiento de un ángel, que una cosa material. Luego, pues-

---

[83] *De causis*, prop. 11 (10).

to que los ángeles conocen las cosas materiales, con mayor razón un ángel conoce a otro ángel.

3. Es más proporcionada al entendimiento de un ángel la esencia de otro ángel que la esencia divina. Por tanto, como los ángeles ven a Dios por esencia, con mayor razón un ángel puede conocer la esencia de otro ángel.

4. Como se afirma en *De intelligentiis*[84], "toda sustancia inmaterial y sin mezcla es cognoscitiva de todas las cosas", y esta afirmación se prueba por lo que se señala en el *De anima*[85]: el entendimiento "es sin mezcla para que pueda conocer todas las cosas". Ahora bien, ser inmateriales y sin mezcla conviene de modo máximo a los ángeles. Por tanto, ellos mismos conocen todas las cosas, y de ese modo un ángel conoce a otro ángel.

5. Parece que un ángel conoce a otro por medio de la esencia del ángel conocido. En efecto, San Agustín[86] afirma en *De Genesi ad litteram* que los ángeles muestran las cosas que han visto "por la fusión [*commixtionem*] del espíritu". Pero la fusión no se puede dar salvo que un espíritu se una a otro por esencia. Luego un ángel puede unirse a otro por esencia, y de esa manera ser conocido por otro ángel por medio de su propia esencia.

6. El conocimiento es un cierto acto; mas para la acción es suficiente el contacto. Luego, como entre un ángel y otro ángel puede existir un contacto espiritual, un ángel podrá conocer a otro mediante su esencia.

7. El entendimiento de un ángel es más conforme con la esencia de otro ángel que con la semejanza de una cosa material. Ahora bien, el entendimiento angélico puede ser informado por la semejanza de la cosa para conocer una cosa material. Luego también la esencia de otro ángel puede ser forma del entendimiento angélico, por la cual pueda conocer a otro ángel.

8. Según San Agustín[87], en *De Genesi ad litteram*, la visión intelectual corresponde a aquellas cosas cuyas semejanzas no son distintas que sus esencias. Pero un ángel no conoce a otro salvo por visión intelectual. Luego no lo conoce mediante una semejanza que sea distinta de su esencia, y de esa manera se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Un ángel sin duda conoce a otro ángel, puesto que todo ángel es una sustancia inteligible en acto por cuanto es inmune a la materia. Por otra parte, el en-

---

84 *De intelligentiis*, XVII (ed. Baeumker, p. 22).

85 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 18.

86 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 12 (PL 34, 464).

87 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 6 (PL 34, 458-459).

tendimiento angélico no es receptivo respecto de las realidades sensibles, y por tanto, al entenderlas, es llevado a las mismas formas inteligibles e inmateriales. Sin embargo, respecto del modo de conocimiento parece existir una diversidad de posturas, teniendo en cuenta las afirmaciones de diversos autores.

El Comentador[88], en efecto, en *Metaphysica* afirma que en las sustancias separadas de la materia la forma que está en el entendimiento no difiere de la forma que está fuera del entendimiento. En efecto, que en nosotros la forma de la casa que está en la mente de un artífice sea distinta de la forma de la casa que está fuera, deriva del hecho de que la forma exterior está en la materia y, en cambio, la forma del arte es sin materia. Y según esto, puesto que los ángeles son sustancias y formas inmateriales, como afirma Dionisio[89], parece seguirse que la forma por la que un ángel es entendido por otro sea idéntica a su esencia por la que subsiste en sí mismo. Ahora bien, esto no parece ser posible de modo universal. Efectivamente, la forma por la que el entendimiento entiende, por ser una perfección del entendimiento, es más noble que el entendimiento. Y por esta razón el Filósofo[90] prueba en la *Metaphysica* que Dios no entiende algo fuera de sí, ya que eso perfeccionaría su entendimiento y sería más noble que él. Así pues, si los ángeles superiores entendieran a los inferiores mediante la esencia de los inferiores, se seguiría que las esencias de los inferiores serían más perfectas que los entendimientos de los superiores y más nobles que ellos, lo cual es imposible.

Por otra parte, se podría quizá decir que este modo es conveniente en lo que se refiere al modo de entender por el cual los inferiores entienden a los superiores, es decir, que el inferior entienda al superior mediante la esencia del superior. Y con esto parecen estar en consonancia las palabras de Dionisio[91] en *De divinis nominibus*, donde parece distinguir a los ángeles en sustancias "inteligibles e intelectuales", considerando ciertamente superiores a los inteligibles, y en cambio inferiores a los intelectuales. Allí afirma también que los superiores son para los inferiores "como un alimento", lo cual parece poder entenderse de este modo, a saber, en cuanto que las esencias de los superiores son formas con las que entienden los inferiores. Pero esta vía quizá podría sostenerse por parte de los filósofos que han establecido que las inteligencias superiores son creadoras de las inferiores. De esa manera, en efecto, podrían establecer en cierto modo que el ángel superior fuese íntimo del ángel inferior, como siendo la causa que le conserva en el ser. Pero esto no puede ser defendido por nosotros más que exclusivamente de Dios, el cual puede penetrar en las mentes angélicas y huma-

---

88 Averroes, *In Metaphysicam*, XI (XII), com. 51 (VIII, 366D-E).

89 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §1 (PG 3, 693C; Dion. 148).

90 Aristóteles, *Metaphysica*, XI (XII), 9, 1074 b 29.

91 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §1 (PG 3, 696A; Dion. 149).

nas. En cambio, la forma por la que el entendimiento entiende es preciso que esté dentro del entendimiento que entiende en acto. Por eso, no puede decirse de sustancia espiritual alguna que pueda ser vista por otro mediante su esencia, excepto únicamente de Dios.

Además, que la opinión de los filósofos no fuera que el ángel es visto por su propia esencia por otro, comparece de modo manifiesto a quien lee sus escritos. En efecto, afirma el Comentador[92] en *Metaphysica* que lo que el motor de la órbita de Saturno entiende del motor de la primera órbita es distinto de lo que entiende de éste mismo el motor de la órbita de Júpiter. Esto no puede ser verdadero salvo por lo que se refiere aquello por lo que ambos entienden; y esto no sucedería si ambos entendieran el motor de la órbita superior mediante su esencia. En efecto, en el comentario al libro *De causis*[93] se afirma que "la inteligencia inferior sabe lo que está por encima de sí misma según el modo de su propia sustancia", y no mediante el modo de la sustancia superior. También Avicena[94] en su *Metaphysica* afirma que el existir en nosotros de las inteligencias no es otra cosa distinta a que sus impresiones existen en nosotros, y no que estén en el entendimiento mediante su esencia. Por lo que se refiere a lo que se ha señalado más arriba a partir de las palabras del Comentador en *Metaphysica*, hay que entenderlo de cuando una sustancia separada de la materia se entiende a sí misma. En efecto, entonces no es necesario que sean distintas la forma en el entendimiento y la forma por la que la cosa subsiste en sí misma, puesto que la forma misma por la cual tal cosa subsiste en sí misma es inteligible en acto por razón de que está exenta de materia. Las palabras de Dionisio tampoco deben ser tomadas en ese sentido, sino que a los ángeles los denomina inteligibles e intelectuales, o bien llama inteligibles a los superiores y alimento de los inferiores, en cuanto que los inferiores entienden en la luz de aquéllos.

Por las palabras de otros, en cambio, parece que un ángel puede ver a otro ángel por medio de su esencia, es decir, la del que ve. Esto parece desprenderse de las palabras de San Agustín[95] en *De Trinitate*, donde afirma lo siguiente: "la misma mente, lo mismo que reúne las nociones de las cosas corpóreas por medio de los sentidos corpóreos, igualmente también las de las cosas incorpóreas por sí misma". De manera semejante, de esto parece desprenderse lo mismo respecto de la mente del ángel, a saber, que conociéndose a sí misma conoce a los demás ángeles. Esto parece atestiguarlo también lo que se señala en *De causis*[96], que "la inteligencia entiende lo que está por encima de sí y por debajo de

---

92 Averroes, *In Metaphysicam*, XI (XII), com. 44 (VIII, 327K).

93 Averroes, *In De causis*, com. 8 (7).

94 Avicena, *Metaphysica*, III, c. 8 (fol. 82va C).

95 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

96 *De causis*, com. 8 (7).

sí misma" mediante el modo de su sustancia. Pero eso no parece ser suficiente; en efecto, puesto que todo conocimiento es por asimilación, un ángel por medio de su esencia no puede conocer de otro ángel más que aquello en lo cual es semejante a su esencia. Por otro lado, un ángel no es semejante a otro ángel más que en la naturaleza común, y de esa manera se seguiría que un ángel no podría conocer a otro con un conocimiento completo, y sobre todo por lo que se refiere a aquellos que sostienen que muchos ángeles son de una sola especie. Por lo que respecta, en cambio, a quienes sostienen que todos los ángeles difieren entre sí en especie, quizá podría de alguna manera sostenerse el siguiente modo: todo ángel conociendo su esencia conoce perfectamente la naturaleza intelectual; y conocida perfectamente la naturaleza intelectual, se conocen todos los grados de la naturaleza intelectual. Por otro lado, las diversas especies en los ángeles no se distinguen más que según el grado de perfección de la naturaleza intelectual, y según esto un ángel, viendo su esencia, concibe cada uno de los grados de la naturaleza intelectual, y mediante tales concepciones posee un conocimiento completo de todos los demás ángeles.

Y de esta manera puede salvarse lo que algunos otros afirman: que un ángel conoce a otro ángel por medio de una forma adquirida, llamando forma adquirida a la concepción ya señalada. Lo mismo que si la blancura se entendiera a sí misma, conocería de modo perfecto la naturaleza del color, y consiguientemente todas las especies de los colores de manera distinta según el grado de color, e incluso también todos los colores individuales en el caso de que en una especie no hubiese más que un solo individuo.

Pero este modo tampoco parece ser suficiente todavía. En efecto, aunque no hubiera más que un solo ángel en una especie, sin embargo en un ángel de una especie determinada una cosa será lo que le conviene por razón de su especie y otra lo que le conviene en cuanto es un cierto individuo, como por ejemplo sus operaciones particulares; y, según el modo predicho, otro ángel no puede conocerlas de él de ninguna manera. El texto de San Agustín, además, no quiere decir que la mente por sí misma conozca las demás cosas como por un medio de conocimiento, sino como mediante una potencia cognoscitiva; de esa manera, en efecto, conoce por medio de los sentidos corporales.

Por ello, hay que elegir otro modo de manera que se señale que un ángel conoce a otros por medio de sus semejanzas existentes en su entendimiento; ciertamente no abstraídas o impresas por otro ángel o adquiridas de otro modo, sino impresas divinamente por creación, lo mismo que también conoce las cosas materiales mediante tales semejanzas. Y esto se hará más patente por lo que sigue.

SOLUCIÓN

1. Los ángeles conocen su propia ordenación, considerada en sí misma, pero no la comprehenden en cuanto subyace a la providencia divina. En efecto, eso sería comprehender a la misma providencia divina.

2. La noción de causa y de causado no es razón del conocimiento excepto en cuanto que lo causado posee una semejanza con su causa, y viceversa. Por eso si ponemos en un ángel la semejanza de otro por el hecho de que es causa o causado por él permanecerá una razón suficiente de conocimiento, ya que el conocimiento es por asimilación.

3. Ese texto de Boecio hay que entenderlo referido a las cosas materiales particulares que caen bajo el sentido; el ángel, en cambio, no es un particular de ese tenor, y por tanto la argumentación no es concluyente.

4-10. Concedemos las objeciones que prueban que un ángel no conoce a otro mediante la esencia del ángel visto o del que lo ve, si bien a ellas podría responderse de algún modo.

En cambio, hay que responder a aquellas objeciones que prueban que un ángel no conoce a otro ángel por medio de una semejanza.

11. También es posible que haya una cierta semejanza de la luz, ya sea más deficiente que ella, como el color es una cierta semejanza suya; ya sea incluso más perfecta, como la luz en una sustancia que ilumina. De modo semejante también como los ángeles se denominan luminarias en cuanto son formas inteligibles en acto, no es inadecuado que sus semejanzas sean de un modo más sublime en los superiores y de un modo más inferior en los ángeles inferiores.

12. Cuando se afirma que toda criatura es tiniebla o falsa o nada considerada en sí misma, no debe ser entendido como que en su esencia haya tiniebla o falsedad, sino que no posee ni el ser, ni la luz, ni la verdad más que por otro. Por eso, si es considerado sin eso que posee por otro, es nada, tiniebla y falsedad.

13. El alma se conecta con las nociones eternas en cuanto que en nuestra mente hay una cierta impresión de las nociones eternas, como son los principios conocidos naturalmente mediante los cuales juzga. Y también en los ángeles las semejanzas de las cosas mediante las cuales conocen son impresiones de ese tipo.

14-17. Un ángel no conoce a otro ángel por medio de una semejanza, ya sea ésta abstracta o impresa, sino mediante una semejanza innata por medio de la cual es llevado al conocimiento de otro ángel no sólo en cuanto a su esencia, sino también por lo que se refiere a todos sus accidentes. Por tanto, sabe por medio de ella cuándo un ángel está distante o presente.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1-4. Concedemos las objeciones que prueban que un ángel conoce a otro ángel.

En cambio, es preciso responder a las objeciones que muestran que un ángel es conocido por otro ángel mediante su esencia.

5. Ese conocimiento del que habla San Agustín no hay que entenderlo referido a la esencia, sino referido a la operación, en consonancia con lo cual el espíritu superior ilumina al inferior.

6. El cognoscente y lo conocido no se comportan como el agente y el paciente, como es manifiesto por lo señalado[97], sino como dos a partir de los cuales se forma un solo principio de conocimiento. Por tanto, no es suficiente para el conocimiento un contacto entre el cognoscente y lo cognoscible, sino que es preciso que el cognoscible se una al cognoscente como forma, ya sea mediante su propia esencia, ya sea por una semejanza suya.

7. Aunque con el entendimiento del ángel convenga más la esencia de un ángel que la semejanza de una cosa material por la participación de una sola naturaleza, sin embargo no es así por la conveniencia de la relación que se requiere entre la perfección y lo perfectible. Lo mismo que también un alma conviene más con otra alma que con el cuerpo, y sin embargo un alma no es forma de otra alma, como sí lo es del cuerpo.

8. El texto de San Agustín puede exponerse de doble manera. La primera, diciendo que San Agustín habla de esa visión intelectual por la que el espíritu creado se ve a sí mismo, o a Dios, o a las demás cosas que están en él mismo por medio de su esencia; es manifiesto, efectivamente, que una piedra por su propia esencia no está en el alma aunque sea entendida por el alma. La segunda manera puede exponerse refiriéndose al objeto del conocimiento, no a la forma por la que se conoce. En efecto, el objeto del sentido y la imaginación son accidentes exteriores, que son semejanzas de la cosa pero no la cosa misma; y, en cambio, el objeto del entendimiento es lo que la cosa es [*quod quid est*], es decir, la esencia misma de la cosa, como se indica en el *De anima*[98]. Y de esa manera la semejanza de la cosa que está en el entendimiento es directamente una semejanza de su esencia; en cambio, la semejanza que está en el sentido o en la imaginación es una semejanza de sus accidentes.

---

97 *Supra*, a. 6.

98 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 b 28.

ARTÍCULO 8

Si el ángel conoce las cosas materiales mediante algunas formas o bien mediante su esencia en cuanto cognoscente[99]

Parece que las conoce mediante su esencia.

OBJECIONES

1. Toda cosa es suficientemente conocida en su ejemplar. Ahora bien, en *De divinis nominibus*[100] se indica la opinión del filósofo Clemente, quien afirmó que, entre los entes, los superiores son ejemplares de los inferiores, y de esa manera la esencia del ángel es ejemplar de las cosas materiales. Luego los ángeles conocen las cosas materiales por medio de su propia esencia.

2. Las cosas materiales se conocen mejor en la esencia divina que en sus propias naturalezas, ya que resplandecen allí de modo más claro. Pero la esencia del ángel está más cercana a la esencia divina que las cosas materiales. Luego pueden ser conocidas en la esencia del ángel mejor que en sus propias naturalezas. Por tanto, como nosotros las conocemos en sus propias naturalezas, con mayor razón los ángeles, que intuyen su propia esencia, conocen todas las cosas materiales.

3. La luz del entendimiento angélico es más perfecta que la luz del entendimiento agente, el cual es parte de nuestra alma. Ahora bien, conocemos todas las cosas materiales en la luz del entendimiento agente, ya que esa luz es acto de todos los inteligibles. Luego con mayor motivo el ángel, conociendo su luz, conoce todas las cosas materiales.

4. Puesto que el ángel conoce las cosas materiales, es preciso que las conozca o mediante una especie o mediante su esencia. Ahora bien, no las conoce por medio de una especie, ya que no es posible que lo haga ni por medio de una especie particular –puesto que está exento de materia–, ni por medio de una especie universal –ya que de esa manera no poseería un perfecto y propio conocimiento de ellas–. Luego conoce las cosas materiales mediante su propia esencia.

5. Si la luz corporal se conociera a sí misma, por eso mismo conocería todos los colores, ya que ella misma es acto de todos los colores. Así pues, como el

---

[99] *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 1; I, q. 57, a. 1; *Contra Gentes*, II, c. 99; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1.

[100] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 5, §9 (PG 3, 824D, Dion. 361).

ángel es luz espiritual, conociéndose a sí mismo conocerá todas las cosas materiales.

6. El entendimiento del ángel es intermedio entre el entendimiento divino y el humano. Pero el entendimiento divino conoce todas las cosas por medio de su propia esencia, mientras que el entendimiento humano conoce todo mediante especies. Por tanto, el entendimiento angélico conocerá al menos algunas cosas al conocer su propia esencia.

7. Dionisio[101] afirma en *De divinis nominibus*: "Las Escrituras –es decir, las Sagradas– afirman que los ángeles saben las cosas que están en la tierra no conociéndolas según los sentidos, sino según la propia capacidad [*virtutem*] y naturaleza de la mente deiforme". Luego parece que conociendo su propia capacidad y naturaleza conocen las cosas materiales.

8. Si un espejo material fuese cognoscitivo, conocería las cosas materiales mediante su esencia a no ser que las especies se reflejaran en él por causa de las cosas mismas. Pero en el entendimiento del ángel no se reflejan las especies procedentes de las cosas materiales, como es claro por lo que señala Dionisio[102] en *De divinis nominibus*. Luego si conoce las cosas materiales es preciso que las conozca por su propia esencia, puesto que ella es un cierto espejo, como es manifiesto por lo que señala Dionisio[103] en *De divinis nominibus*.

9. La potencia cognoscitiva en los ángeles es más perfecta que la potencia natural de las cosas materiales. Ahora bien, muchas potencias de las cosas materiales son capaces de sus objetos por sí mismas, sin que se les añada algo. Luego con mayor motivo el entendimiento angélico podrá conocer las cosas materiales mediante su esencia sin ninguna especie.

10. Es más eficaz el ángel en el conocer que el fuego en el quemar. Ahora bien, el fuego quema sin que haya en él algo combustible. Luego también el ángel conoce por sí mismo sin que haya en él alguna especie cognoscible.

EN CONTRA

1. Se afirma en *De causis*[104] que "toda inteligencia está llena de formas", y en el mismo libro se dice que "las formas están en ella de modo inteligible". Luego entiende las cosas mediante tales formas y no por medio de su esencia.

2. La esencia del ángel concuerda más con otro ángel que con una cosa material. Pero un ángel no puede conocer a los demás ángeles por el hecho de co-

---

[101] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, §2 (PG 3, 869C, Dion. 401).

[102] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, §2 (PG 3, 868B, Dion. 388).

[103] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 4, §22 (PG 3, 724B, Dion. 269).

[104] *De causis*, prop. 10 (9) y com. 13 (12).

nocer su propia esencia. Luego tampoco, conociendo su propia esencia, conocerá las cosas materiales.

3. Lo que es principio de la unidad no puede ser principio de la distinción. Ahora bien, la esencia del ángel es principio de su unidad, ya que por medio de ella el ángel es uno. Luego no puede ser principio de un conocimiento distinto de las cosas.

4. Nada excepto Dios es aquello que posee. Pero el ángel posee potencia intelectiva. Luego él no es la potencia intelectiva, y por tanto con mayor motivo es aquello por lo que entiende. Por consiguiente no entiende las cosas por medio de su esencia.

SOLUCIÓN

Todo conocimiento se produce por medio de una asimilación. Ahora bien, la semejanza entre dos cosas se produce según la conveniencia en la forma; puesto que la unidad del efecto demuestra la unidad de la causa, y de esa manera en el género de cualquier forma es preciso llegar a un solo primer principio de esa forma. Resulta entonces imposible que dos cosas sean recíprocamente semejantes salvo en uno de estos modos: o porque una cosa sea causa de otra, o porque ambas sean causadas por una causa que imprima la misma forma en ambas. Y según esto sostenemos que los ángeles conocen las cosas materiales de una manera diversa de aquélla que los filósofos han defendido.

En efecto, nosotros establecemos que los ángeles son causas de las cosas materiales, pero que Dios es el creador de todas las cosas visibles e invisibles. Por tanto no puede haber en el ángel una semejanza de las cosas materiales más por aquél que es causa de las cosas materiales. Ahora bien, todo aquello que no tiene por sí mismo sino por otro, está fuera de su esencia; y por este medio prueba Avicena[105] que el ser de cada cosa, excepto el primer ente, es algo fuera de su esencia, puesto que todas las cosas tienen el ser por otro. Por ello, es preciso que las semejanzas de las cosas materiales existentes en el ángel sean distintas de su esencia, impresas en él por Dios. En efecto, las nociones de las cosas materiales existentes en la mente divina son ciertamente luz y vida. Ciertamente son vida en cuanto que proceden hacia la constitución de las cosas en el ser, lo mismo que la forma del arte procede hacia el objeto artificial. En cambio, son luz en cuanto producen ciertas impresiones semejantes a ellas en las mentes de los ángeles.

Los filósofos, por su parte, han sostenido que los ángeles son los creadores de las cosas materiales. Y, sin embargo, según su postura es preciso que conozcan las cosas materiales no mediante su esencia sino por medio de formas so-

---

[105] Avicena, *Metaphysica*, VIII, c. 4 (fol. 99rb B).

breañadidas. En efecto, las semejanzas de los efectos no están en la causa excepto por el modo en que en ella existe la capacidad para producir el efecto. Mas, como se sostiene en *De causis*[106], la inteligencia no proporciona el ser a las cosas inferiores salvo por la capacidad divina que existe en ella, por lo que se denomina divina a esta operación suya. Y de esta manera esa capacidad está en ella no originada por los principios de su esencia, sino recibida de otro. Y así, dicha capacidad está en ella fuera de su esencia. Por ello, también las semejanzas de las cosas materiales, en el caso de que sean efectos suyos, estarán fuera de la esencia del mismo ángel.

Y así es manifiesto que, sea cual sea la postura que se defienda, el ángel no conoce las cosas materiales por medio de su esencia sino mediante las formas existentes en sí mismo.

RESPUESTAS

1. El modelo o ejemplar, si se lo toma en sentido propio, lleva consigo causalidad respecto de los ejemplificados [*exemplatorum*], ya que el ejemplar es aquello a imitación del cual algo es hecho. Por eso, allí mismo Dionisio también refuta la postura de Clemente, al sostener que los ejemplares de las cosas son las nociones existentes en Dios. Sin embargo, si se llama ejemplar en sentido amplio a todo aquello que de alguna manera es representado por otro, entonces también las esencias de los ángeles pueden denominarse ejemplares de las cosas materiales. Pero como la esencia divina es el ejemplar propio de cada cosa por medio de la noción ideal que de ella tiene en sí misma, igualmente también la esencia del ángel es la semejanza propia de la cosa material a tenor de la forma de la cosa que tiene en sí, aunque esta forma no sea idéntica con la esencia, como sucede con la idea en Dios.

2. La esencia divina es infinita; por eso no se determina a género alguno, sino que reúne en sí las perfecciones de todos los géneros, como señala Dionisio[107] en *De divinis nominibus*, y también el Filósofo[108] y el Comentador[109] en la *Metaphysica*. Y de esa manera puede ser por sí misma la semejanza propia de todas las cosas, y así mediante ella todas las cosas pueden ser perfectamente conocidas. En cambio, la esencia del ángel está determinada a un cierto género; por ello no posee en sí la capacidad de ser semejanza de todas las cosas materiales, salvo que se le añada algo con lo que pueda conocer las cosas en su propia naturaleza.

---

[106] *De causis*, com.9 (8).

[107] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 13, §1 (PG 3, 977B; Dion. 537).

[108] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 16, 1021 b 30.

[109] Averroes, *In Metaphysicam*, V, com. 21 (VIII, 131B).

3. Con el entendimiento agente no se conocen todas las cosas como siendo una semejanza suficiente para conocerlas todas, por el hecho de que no hay un acto de todas las formas inteligibles en cuanto es ésta o aquella forma, sino solamente en cuanto que son inteligibles. Se dice, en cambio, que todas las cosas son conocidas por medio del entendimiento agente, como por el principio activo del conocimiento.

4. El ángel no conoce las cosas mediante las especies particulares ni mediante las universales, al modo como son las formas universales, que son abstraídas de los sentidos, sino que son semejanzas de los universales y de los particulares, como aparecerá más claro con posterioridad[110].

5. Si la luz corporal se conociera a sí misma, no conocería por eso todos los colores determinadamente, sino que sólo los conocería en cuanto que son visibles. De otro modo, también el ojo al ver la luz vería todos los colores, lo cual es manifiestamente falso.

6. El entendimiento del ángel es intermedio entre el entendimiento humano y el divino por el hecho de que conoce las demás cosas mediante formas sobreañadidas a la esencia, en lo cual es deficiente respecto del entendimiento divino. En cambio, se conoce a sí mismo por medio de su propia esencia, en lo cual excede al entendimiento humano.

7. El texto de Dionisio no hay que entenderlo como si la capacidad y la naturaleza del ángel fueran el medio en el cual el ángel conoce las demás cosas, sino que el modo del conocimiento angélico sigue a la propiedad y a la capacidad de su naturaleza, y no a la propiedad de la naturaleza de las cosas conocidas. Esto es patente por el hecho de que conoce de modo inmaterial las cosas materiales y sin sentidos a las cosas sensibles.

8. Si el espejo material se conociera a sí mismo, al conocer su propia esencia, no conocería las demás cosas sino en la medida en que conociera las formas resultantes en él mismo. Y no sería diferente si aquellas formas fuesen recibidas de las cosas o estuvieran ínsitas de modo natural.

9. La potencia cognoscitiva del ángel se ordena a un acto más noble que la potencia natural de una cosa material. Por eso, aunque necesite de más auxilios, sin embargo sigue siendo, con todo, más perfecta y más digna.

10. El cognoscente no se relaciona con lo cognoscible como el comburente con lo combustible, de los cuales uno es agente y otro paciente. Sino que el cognoscente y lo cognoscible se comportan entre sí como un solo principio de conocimiento, en cuanto que del cognoscible y del cognoscente se hace en cier-

---

[110] *Infra*, a. 9 y a. 10.

to modo algo uno, como es claro por lo señalado antes[111]. Por consiguiente la argumentación no concluye.

ARTÍCULO 9

Si las formas mediante las cuales los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o recibidas de las cosas[112]

Parece que no son innatas.

OBJECIONES

1. La ciencia especulativa difiere de la práctica en que ésta se dirige a las cosas, y en cambio la especulativa se extrae de las cosas. Ahora bien, los ángeles no poseen una ciencia práctica sobre las cosas materiales, puesto que no son sus creadores, como afirma el Damasceno[113], sino que sólo poseen de ellas una ciencia especulativa. Luego su ciencia está recibida de las cosas y no procede por medio de especies innatas.

2. En *Efesios* (3, 10) se dice: "Para dar a conocer ahora a los principados y potestades en los cielos por medio de la Iglesia la multiforme sabiduría de Dios", y de ahí toma San Jerónimo[114] que los ángeles aprendieron de los apóstoles el misterio de la Encarnación. Pero la ciencia que se produce mediante especies innatas no es adquirida a partir de otros. Luego la ciencia de los ángeles no se da por medio de especies innatas.

3. Las especies innatas en los ángeles se relacionan de igual modo a las cosas presentes y a las futuras. Pero la ciencia de los ángeles no se comporta de igual manera con unas y otras, ya que saben las cosas presentes pero ignoran las futuras. Luego la ciencia de los ángeles no se da por medio de especies innatas.

4. Los ángeles poseen un conocimiento distinto de las cosas materiales; pero el conocimiento distinto sobre las cosas no se puede poseer más que a través de un principio de distinción, ya que el principio del ser y del conocer son el mis-

---

111 *Supra*, a. 6.

112 *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 2; *Contra Gentes*, II, c. 96; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 1, ad2; *In De causis*, lect. 10.

113 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 873B; Bt 74).

114 San Jerónimo, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, II (PL 26, 514C-D).

mo. Ahora bien, el principio de la distinción de las cosas materiales son las formas que están en ellas. Luego es preciso que la ciencia de los ángeles respecto de las cosas materiales se produzca por medio de las formas recibidas de las cosas.

5. Aquellas cosas que son innatas o ínsitas de modo natural permanecen siempre las mismas. Pero la ciencia de los ángeles no permanece siempre la misma, puesto que ahora saben algunas cosas que antes ignoraban, y por eso, según Dionisio[115], algunos de ellos fueron purificados de la ignorancia. Por tanto, su ciencia no se da mediante formas innatas.

6. Las formas que están en los ángeles son universales. Ahora bien, "lo universal o es nada o es posterior", como se dice en el *De anima*[116]. Luego esas formas o bien son nada o bien son posteriores a las cosas en cuanto recibidas de ellas.

7. Nada es conocido si no está en el cognoscente. Luego si el ángel conoce las cosas materiales es preciso que las mismas cosas materiales se produzcan en el entendimiento del ángel mediante formas impresas por ellas en el entendimiento angélico.

8. La luz intelectual en los ángeles es más eficaz que la luz del alma humana. Pero mediante la luz del entendimiento agente se abstraen en nosotros las especies a partir de los fantasmas. Luego con mayor motivo el entendimiento del ángel puede abstraer algunas formas a partir de las cosas sensibles.

9. "Lo que puede la capacidad [*virtus*] inferior lo puede también la superior". Ahora bien, nuestra alma, que es inferior a los ángeles, puede conformarse a sí misma a las cosas formando en sí algunas formas que ni le son innatas ni recibidas de las cosas, como cuando la imaginación forma el fantasma de una montaña de oro, que nunca ha visto. Luego con mayor razón el ángel puede en presencia de las cosas conformarse a sí mismo a ellas, y de esta manera conocer las cosas. Y así no es necesario que conozca las cosa materiales por medio de especies innatas, sino por aquellas especies que forma en sí mismo.

EN CONTRA

1. Dionisio[117] afirma en *De divinis nominibus*, que los ángeles no adquieren el conocimiento a partir de los sentidos o de las cosas divisibles. Luego no conocen por medio de formas recibidas de las cosas.

---

[115] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

[116] Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402 b 7.

[117] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

2. Los ángeles superan a todos los cuerpos más de lo que los cuerpos superiores superan a los cuerpos inferiores. Pero los cuerpos superiores por causa de su nobleza no reciben impresión alguna de los cuerpos inferiores. Luego mucho menos los entendimientos angélicos reciben de las cosas corporales algunas formas con las que entiendan.

SOLUCIÓN

Supuesto que los ángeles no conozcan las cosas materiales mediante su esencia sino por medio de algunas formas, sobre estas formas hay una triple opinión.

Unos, en efecto, afirman que esas formas mediante las cuales los ángeles conocen son recibidas de las cosas materiales. Pero esto no puede ser. En efecto, el entendimiento que recibe algunas formas de las cosas se relaciona con las cosas de dos maneras, a saber, como agente y como paciente, entendidas la acción y la pasión en sentido amplio. Las formas, efectivamente, que están en las cosas materiales, o en lo sentidos o en la fantasía, por no estar depuradas completamente de materia, no son inteligibles en acto sino sólo en potencia. Y por eso se requiere que mediante la acción del entendimiento se hagan inteligibles en acto; y ésta es la necesidad de poner en nosotros el entendimiento agente. Ahora bien, producidas las formas inteligibles, todavía no conoceremos por medio de ellas las cosas mientras esas formas no se unan a nuestro entendimiento, de modo tal que el que entiende y lo entendido sean algo uno. Así es necesario que el entendimiento reciba tales formas, y de esa manera en cierto modo padezca por parte de las cosas, es decir, en cuanto que todo recibir es un cierto padecer. Y como la forma se compara a la materia como el acto a la potencia, igualmente el agente al paciente, puesto que cada cosa actúa en cuanto que está en acto, y en cambio padece en cuanto que está en potencia. Y como el acto propio se refiere a la potencia propia, también al agente propio responde un paciente determinado, y al revés, lo mismo que sucede respecto de la forma y la materia. Por ello es preciso que el agente y el paciente sean de un solo género, puesto que la potencia y el acto dividen todo género de entes; en efecto, lo blanco no padece por lo dulce, salvo accidentalmente, sino sólo por lo negro. Ahora bien, las cosas materiales y las inteligibles son absolutamente de géneros diversos; las cosas, en efecto, que no comunican en la materia no comunican en el género, como es manifiesto por lo que señala el Filósofo[118] en la *Metaphysica*. Por ello, no puede ser que una cosa material padezca de manera inmediata por parte del entendimiento o que actúe sobre él. Y por tanto el creador de la naturaleza nos ha provisto de las potencias sensitivas, en las cuales las formas están en un modo que es intermedio entre el modo inteligible y el modo material. Ciertamente ellas

[118] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 6, 1016 a 24; X, 3, 1054 b 27.

convienen con las formas inteligibles en cuanto son formas sin materia, y en cambio con las formas materiales en cuanto no están todavía desposeídas de las condiciones de la materia. En consecuencia puede existir acción y pasión en un cierto modo entre las cosas materiales y las potencias sensitivas, y de manera semejante entre éstas y el entendimiento. Por eso, si el entendimiento del ángel recibiese algunas formas de las cosas materiales, sería preciso que el ángel tuviera potencias sensitivas, y que de esa manera tuviera unido a sí de modo natural un cuerpo. De ahí que de esta doctrina parece desprenderse que los ángeles son animales, como algunos platónicos sostuvieron, y que reciben las formas de las cosas materiales; mas esto repugna a la autoridad de los santos y a la recta razón.

Y por eso otros afirman que el ángel no adquiere las formas con las que conoce recibiéndolas de las cosas, y que sin embargo tampoco entiende por medio de formas innatas, sino que posee la capacidad de conformar su propia esencia a cada cosa que le está presente; y afirman que a partir de esa conformidad se sigue el conocimiento de la cosa. Pero de nuevo esto no parece significar nada. En efecto, no puede ser que algo se conforme a algo, sino en cuanto su forma se hace presente en él. Tampoco se puede decir que la misma esencia del ángel, actuándola, se convierta en la forma de la cosa material, ya que su esencia es siempre de una sola noción. Por eso es preciso que esa forma por la cual se conforma a la cosa sea añadida a la esencia y que haya estado antes en potencia en el mismo ángel. Pues no se conformaría a la cosa si no fuese antes capaz de conformarse. Nada se reduce de la potencia al acto más que por algo que está en acto; por eso sería necesario que en el ángel preexistiesen algunas formas a tenor de las cuales fuese capaz de reducirse a sí mismo desde la potencia de la conformabilidad al acto de la conformación, lo mismo que vemos que nuestra imaginación forma una nueva especie, como una montaña de oro, a partir de las especies que antes poseía en sí mismo, a saber, la de montaña y la de oro. De modo similar el entendimiento forma la definición de la especie a partir de las formas de género y de diferencia. Por eso es preciso volver a la doctrina que señala que preexisten en el ángel algunas formas, y es preciso que éstas sean o bien recibidas de las cosas, o bien innatas.

Y, por tanto, parece que hay que afirmar en consonancia con lo que señala la tercera opinión, la cual es más común y más verdadera: que los ángeles conocen las cosas materiales por medio de formas innatas. En efecto, lo mismo que de las nociones eternas que existen en la mente divina proceden las formas materiales para la subsistencia de las cosas, igualmente proceden de Dios las formas de todas las cosas en las mentes angélicas para su conocimiento de las cosas, de manera que el entendimiento del ángel supera a nuestro entendimiento al igual que una cosa informada supera a la materia informe. Por ello, nuestro entendimiento se compara “a una tabla en la que no hay nada escrito”, y en cambio el

entendimiento del ángel a una tabla pintada o a un espejo en el que resplandecen las nociones de las cosas.

RESPUESTAS

1. Esa diferencia entre ciencia especulativa y práctica no es una diferencia esencial sino solamente accidental, a saber, en cuanto que son ciencias humanas. En efecto, el hombre sólo tiene conocimiento de las cosas que él no hace mediante las formas recibidas de las cosas; algo distinto sucede en el caso del ángel, quien tiene las formas de las cosas innatas en sí mismo desde su creación.

2. El misterio de la Encarnación ha sido conocido [*scitum*] antes por los ángeles que por los hombres. De ahí que incluso los hombres han sido instruidos sobre ese misterio por medio de los ángeles, como afirma Dionisio[119] en *De caelesti hierarchia*. Ellos, en efecto, conocieron el misterio de la Encarnación escondido en Dios por los siglos, y ese citado misterio fue dado a conocer a los príncipes y potestades de este mundo por medio de la iglesia de los ángeles, que está en los cielos. Y lo que aquí se afirma de la iglesia hay que referirlo a la iglesia de los ángeles, como San Agustín[120] expone en *De Genesi ad litteram*, si bien San Jerónimo parece afirmar lo contrario. Sin embargo sus palabras no hay que entenderlas como si los ángeles hubieran recibido de los hombres su ciencia, sino en el sentido de que mientras que los apóstoles predicaban ya realizadas aquellas cosas que antes habían sido predichas por los profetas, los ángeles las conocieron de manera más plena, lo mismo que saben de modo más pleno las cosas presentes que las futuras, como se hará patente más abajo[121].

3. Aunque los ángeles no conozcan algunas cosas futuras, que sin embargo saben mientras ellas están presentes, no obstante no se sigue de ahí que reciban algunas especies de las cosas que conocen. En efecto, como todo conocimiento se da por la asimilación del cognoscente a lo conocido, sucede que recibir un nuevo conocimiento de algo acontece del mismo modo que el ser asimilada una nueva cosa a otra. Esto, en efecto, sucede de dos maneras. La primera, mediante su movimiento, y la segunda mediante el movimiento de la otra cosa hacia la forma que ella ya posee. Y de manera semejante alguien empieza a conocer alguna nueva cosa ya sea por el hecho de que el cognoscente recibe la nueva forma de lo conocido, como sucede en nosotros, ya sea por el hecho de que lo conocido alcanza por vez primera la forma que está en el cognoscente. Y de esta manera los ángeles conocen con novedad las cosas presentes que antes habían sido futuras; como, por ejemplo, si algo todavía no era hombre, el entendimien-

---

[119] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §4 (PG 3, 181B; Dion. 814).

[120] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, c. 19 (PL 34, 334).

[121] *Infra*, a. 12.

to angélico no lo asimilaba mediante la forma del hombre que posee en sí, sino que cuando comienza a ser hombre el entendimiento angélico comienza a asimilarse según esa misma forma, sin que se produzca mutación alguna en él mismo.

4. Al igual que en el entendimiento no está la misma forma por la que la cosa existe, sino su semejanza, asimismo el conocimiento distinto de algunas cosas no requiere que en el cognoscente existan los mismos principios de distinción, sino que es suficiente que en él existan sus semejanzas. Y por lo que se refiere al conocimiento distinto, es indiferente de dónde se tomen esas semejanzas.

5. El entendimiento del ángel sin adquirir nuevas formas inteligibles puede entender algo nuevo de una doble manera. La primera, por el hecho de que algo nuevo es asimilado a esas formas, como ya se ha dicho. La segunda manera, por cuanto el entendimiento es fortalecido con alguna luz más fuerte para obtener mayores conocimientos a partir de esas mismas formas, lo mismo que de las mismas formas existentes en la fantasía, sobreviniendo la luz de la profecía, se obtiene algún conocimiento que no podía ser recibido por medio de la luz natural del entendimiento agente.

6. La expresión del Filósofo hay que entenderla referida a lo universal en cuanto está en nuestra comprehensión, ésa por la que comprehendemos la cosas naturales; en efecto, eso se recibe a partir de las cosas naturales. Pero también el universal existente en nuestra comprehensión respecto de las cosas artificiales no es posterior, sino anterior, ya que producimos los artefactos [*artificiata*] mediante las formas universales del arte que existen en nosotros. De manera semejante, mediante las nociones eternas Dios produce las criaturas de las cuales salen las formas que están en el entendimiento angélico. Por ello, no se concluye que las formas del entendimiento angélico sean posteriores a las cosas, sino que son posteriores a las nociones eternas.

7. Lo conocido está en el cognoscente de modo semejante, o bien porque la forma de lo conocido que existe en el cognoscente es recibida por lo conocido, o bien porque no lo es. Por ello la argumentación no hace al caso.

8. No hay una proporción entre la luz del entendimiento angélico y las cosas sensibles de modo que éstas se conviertan en inteligibles en acto mediante la ya citada luz, como es manifiesto a partir de lo indicado. Por tanto, la argumentación no concluye.

9. El alma no forma en sí misma formas, salvo que en ella se presupongan algunas formas. Por tanto, como es patente por lo señalado, el argumento no concluye.

ARTÍCULO 10

Si los ángeles superiores tienen conocimiento mediante formas más universales que los ángeles inferiores[122]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El conocimiento de los ángeles superiores es más perfecto que el de los ángeles inferiores. Ahora bien, lo que se conoce en universal es conocido más imperfectamente que lo que se conoce en particular. Luego los ángeles superiores no conocen por medio de formas más universales.

2. Si el conocimiento de los ángeles superiores es más universal que el de los inferiores, eso es o bien por lo que se refiere al conocimiento, o bien por lo que se refiere a la operación. Pero no puede ser por lo que se refiere a la operación, ya que no son productores de cosas, como señala el Damasceno[123], y de modo semejante tampoco por lo que se refiere al conocimiento, ya que todos, tanto los superiores como los inferiores, conocen todas las cosas naturales. Luego el conocimiento de los ángeles superiores no es más universal.

3. Si todas las cosas que conocen los ángeles inferiores las conocen también los ángeles superiores, aunque mediante formas más universales, es preciso que la forma que está en el entendimiento del superior se extienda a un mayor número de cosas. Ahora bien, una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Luego los ángeles superiores no conocen las cosas en su propia naturaleza, y así conocen más imperfectamente que los inferiores, lo cual es absurdo.

4. El conocimiento de los ángeles se realiza según la capacidad [*virtutem*] y la naturaleza del cognoscente, como afirma Dionisio[124] en *De divinis nominibus*. Ahora bien, la naturaleza del ángel superior es más actual que la naturaleza del inferior. Luego de manera semejante también lo es el conocimiento. Pero el conocimiento universal está en potencia, y en cambio el conocimiento particular está en acto. Por consiguiente, los ángeles superiores conocen las cosas mediante formas menos universales.

---

[122] *Summa Theologiae*, I, q. 55, a. 3; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 2; *In De causis*, lect. 10.

[123] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 873B; Bt 74).

[124] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, §2 (PG 3, 869C; Dion. 401).

EN CONTRA

1. Afirma Dionisio[125] en *De caelesti hierarchia*, cuando señala que los ángeles superiores, como los querubines, poseen una ciencia más alta y universal, y en cambio los ángeles inferiores tienen una ciencia particular y concreta [*subiectam*].

2. En el libro *De causis*[126] se afirma que "las inteligencias superiores contienen las formas más universales".

3. Los ángeles superiores son más simples que los inferiores. Luego también las formas en ellos son más simples, y en consecuencia también más universales, ya que lo que es más universal es más simple.

SOLUCIÓN

Hay que afirmar que la potencia que está abierta a más cosas es determinada a una sola cosa mediante el acto. Por ello, la forma y el acto resultan ser principio de unión, y en cambio la potencia resulta ser un principio de división y multiplicación. Y puesto que la eficacia de una cosa en el actuar procede del hecho de estar en acto, de ahí que toda capacidad cuanto más unida está, tanto más eficaz es para actuar. Y por tanto cuanto más alta es una capacidad, tanto menos cosas precisa para operar, las cuales sin embargo se extienden a un mayor número de cosas. Y esto lo vemos comúnmente en las facultades operativas y en las cognitivas; en efecto, el arte arquitectónica, en cuanto ella es del que edifica, está dirigida mediante una única forma del arte hacia todas aquellas cosas que se refieren a su arte; en éstas, sin embargo, son dirigidos por medio de diversos artificios los artífices inferiores, como los albañiles y los cortadores de madera y otros semejantes. De modo semejante también en las potencias cognoscitivas uno que es de entendimiento más elevado, a partir de pocos principios que posee en sí, puede llegar prontamente a diversas conclusiones, a las cuales, los que son de ingenio más débil sólo pueden llegar mediante varias inducciones y por medio de principios particularmente adaptados a las conclusiones.

Por ello, puesto que en Dios existe una perfectísima capacidad y pureza de acto, Él mismo por medio de una sola cosa, que es su esencia, opera todas las cosas y conoce todas las cosas de manera eficacísima. Ahora bien, de ella emanan en los ángeles las nociones de las cosas inteligibles, como es patente por lo dicho[127], no ciertamente para causar las cosas, sino para conocerlas. De ahí que cuanto más haya en el ángel de acto y menos de potencia, tanto menos la emanación de tales nociones se multiplicará en él y su capacidad cognoscitiva será

---

125 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 12, §2 (PG 3, 292C; Dion. 936).

126 *De causis*, prop. 10 (9).

127 *Supra,* a. 9.

más eficaz. Y según esto, los ángeles superiores conocen las cosas mediante formas más universales que los ángeles inferiores.

RESPUESTAS

1. Conocer algo en universal puede entenderse de dos maneras. La primera, en cuanto que se refiere al conocimiento por parte de lo conocido, y de este modo conocer algo en universal es conocer la naturaleza universal de lo conocido, y así la afirmación es verdadera ya que cuando se conoce de una cosa solamente la naturaleza universal, se conoce más imperfectamente que si se conocieran junto con ella sus características propias. La segunda, en cuanto que se refiere al conocimiento por parte de aquello por lo que se conoce, y así conocer algo en universal, esto es, a través de un medio universal, es más perfecto, con tal que el conocimiento descienda hasta las características propias.

2. Se dice que las formas son más universales en lo que se refiere al conocimiento, no porque causen el conocimiento de un mayor número de cosas, sino porque un entendimiento superior se dirige mediante menos formas a conocer las mismas cosas, e incluso a conocerlas más perfectamente. Como si un ángel superior conociera mediante una sola forma de animal todas las especies de los animales, y en cambio un ángel inferior sólo las conociera mediante muchas especies; y además de esto el ángel superior conoce más nociones inteligibles de las mismas cosas.

3. Lo que es una sola cosa no puede ser la razón propia de muchas si es adecuada a ellas. Pero si es sobre-excedente puede ser la noción propia de muchas cosas, ya que contiene en sí de manera uniforme las características propias que se encuentran de modo distinto en cada una de ellas. Y de esta manera la esencia divina es la razón propia de todas las cosas, ya que en ella preexiste de modo uniforme todo lo que de modo dividido se encuentra en todas las criaturas, como afirma Dionisio[128]. Y de manera similar, siendo las formas del entendimiento angélico más excelentes que las cosas mismas, por cuanto son más cercanas a la esencia divina, no hay inconveniente en que una forma del entendimiento angélico sea la razón propia de muchas según sus diversas relaciones a cosas distintas, como también la esencia divina es la razón propia de muchas cosas según sus diferentes relaciones con las cosas; de estas relaciones surge la pluralidad de las ideas. Pero las formas de nuestro entendimiento se toman de las cosas; por ello no son sobreexcedentes a las cosas, sino como adecuadas por lo que respecta a la representación, aunque sean excedentes en lo que se refiere al modo de ser en cuanto que poseen el ser inmaterial. Por ello, una sola forma de nuestro entendimiento no puede ser la razón propia de muchas cosas.

---

[128] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 5, §8 (PG 3, 824C; Dion. 359).

4. Se responde lo mismo que en la primera respuesta.

ARTÍCULO 11
Si el ángel conoce los singulares[129]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice Boecio[130], "universal es al entender, singular al sentir". Ahora bien, el ángel sólo conoce por medio del entendimiento; luego no conoce los singulares.

2. Pero podría replicarse que ese texto hay que entenderlo referido a nuestro entendimiento, pero no al entendimiento angélico. Mas, por el contrario, no le compete a nuestro entendimiento entender los singulares por razón de su inmaterialidad, de ahí que las potencias cognoscitivas materiales existentes en nosotros, como el sentido y la imaginación, conocen los singulares. Ahora bien, el entendimiento del ángel es más inmaterial que el humano; luego no conoce los singulares.

3. Todo conocimiento se produce por la asimilación del cognoscente a lo conocido. Pero el entendimiento del ángel no puede asimilarse al singular en cuanto que es singular, ya que el singular es singular por la materia, y por su parte el entendimiento del ángel está completamente separado de la materia y de las condiciones de la materia. Por tanto, el entendimiento del ángel no conoce los singulares en su singularidad.

4. Es el mismo el principio del ser y el principio del conocer, según el Filósofo[131]. Pero la forma individuada es el principio del ser para el singular; luego ella misma es el principio del conocer para el singular. Ahora bien, el entendimiento angélico recibe sin la materia y sin las condiciones de la materia a partir de las cuales se individúan las formas. Luego recibe solamente el universal y no el singular.

---

[129] *Summa Theologiae,* I, q. 57, a. 2; *Contra Gentes,* II, c. 100; *In II Sententiarum,* d. 3, q. 3, a. 3; *Quodlibeta,* VII, q. 1, a. 3.

[130] Boecio, *In Porphyrii Isagogen,* I (PL 64, 85D).

[131] Aristóteles, *Metaphysica,* II, 1, 993 b 30.

5. Todo lo que está en otro está en él según el modo del recipiente. Ahora bien, el entendimiento del ángel es simple e inmaterial. Por tanto, las semejanzas de las cosas particulares existentes en su entendimiento están en él de manera inmaterial y de modo simple, y así universalmente, y de esa manera mediante ellas no conoce los singulares.

6. Cosas diversas en cuanto diversas no pueden ser conocidas de modo propio mediante el mismo medio, sino mediante distintos medios ya que el conocimiento de algunas cosas por un medio común es conocerlas en cuanto son una sola cosa. Ahora bien, cualquier forma abstraída de la materia es común a muchas cosas particulares; luego no puede ser que por ella puedan ser conocidas propiamente diversas cosas particulares en su misma naturaleza. Pero el entendimiento del ángel es una forma inmaterial; luego de ningún modo puede conocer los singulares.

7. El universal se contradistingue del singular por el hecho de que el universal está en el entendimiento, y en cambio el singular fuera del entendimiento. Pero el universal nunca está fuera del entendimiento. Luego tampoco el singular está nunca en el entendimiento, y de esa manera no puede ser conocido por el entendimiento.

8. Ninguna potencia se extiende más allá de su objeto. Ahora bien la quididad depurada de la materia es objeto del entendimiento, como se dice en *De anima*[132]. Luego como la esencia singular se hace concreta en la materia sensible, no puede ser conocida mediante del entendimiento.

9. Lo que es conocido con certeza no puede ser de otra manera, ya que el entendimiento se comporta de manera semejante respecto de las cosas ausentes y de las presentes. Ahora bien, de las cosas que pueden ser de otra manera no hay certeza cuando ellas devienen ausentes, como se dice en la *Metaphysica*[133]. Pero los singulares pueden ser de otra manera ya que están sujetos al movimiento y a la variación; luego no pueden ser conocidos mediante el entendimiento, y de esta manera se concluye lo mismo que antes.

10. La forma del entendimiento es más simple que el entendimiento, lo mismo que la perfección es más simple que lo perfectible. Pero el entendimiento del ángel es inmaterial; luego también sus formas son inmateriales. Ahora bien, las formas no son individuales si no son materiales; luego esas formas son universales, y de ese modo no son principio del conocimiento de lo particular.

11. La medida, puesto que es principio de conocimiento de lo mensurado, debe ser homogénea con lo mensurado, como se dice en la *Metaphysica*[134]. Y en

---

[132] Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 b 28.

[133] Aristóteles, *Metaphysica,* VII, 15, 1040 a 2.

[134] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 1, 1053 a 24.

consecuencia también la especie que es principio del conocimiento debe ser homogénea a la cosa que se conoce por medio de ella. Pero la forma del entendimiento angélico no es homogénea con el singular, ya que es inmaterial; luego por medio de ella no puede el ángel conocer las cosas singulares.

12. La potestad en el estado de gloria supera la potestad en el estado de naturaleza, y por tanto el conocimiento del entendimiento humano glorificado supera el conocimiento natural del ángel. Pero el entendimiento del hombre glorificado no conoce los singulares que están aquí, ya que, como afirma San Agustín[135] en *De cura pro mortuis agenda*, "los muertos, incluso los santos, no saben qué hacen los vivos, ni siquiera sus hijos". Luego tampoco los ángeles pueden conocer con un conocimiento natural lo seres singulares.

13. Si el ángel conoce los singulares, o es por medio de especies singulares o por medio de especies universales. Pero no puede ser por medio de especies singulares, ya que sería preciso hubiese en él tantas especies cuantos son los singulares; los singulares, por otro lado, son infinitos en potencia, lo cual sobre todo se pone de manifiesto si se establece que el mundo en el futuro no cambiará respecto del estado actual, lo cual consta que es posible [sólo] para Dios; y de esta manera existirían infinitas formas en el entendimiento angélico, lo cual es imposible. De modo semejante, tampoco puede ser mediante especies universales, ya que así no habría un conocimiento distinto de los singulares, y esto sería conocer los singulares de manera imperfecta, lo cual no puede atribuirse a los ángeles. Por tanto, los ángeles no conocen en modo alguno las realidades singulares.

EN CONTRA

1. Nadie custodia lo que ignora. Ahora bien, los ángeles custodian a los hombres singulares, como es claro por lo que se dice en el *Salmo*[136]: "A sus ángeles, Dios…". Luego ellos conocen los seres singulares.

2. Sólo hay amor de lo que es conocido, como es patente por lo que afirma San Agustín[137] en *De Trinitate*. Pero los ángeles, por tener caridad, aman a los hombres singulares, también cuanto se refiere a los cuerpos sensibles que han de ser amados con caridad. Luego también los conocen.

3. El Filósofo[138] afirma en *Analytica Posteriora* que el que conoce [*sciens*] el universal conoce el particular, pero no al revés. Pero los ángeles conocen las

---

135 San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda*, c. 16 (PL 40, 606).

136 *Salmos*, 90, 11.

137 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 1 (PL 42, 971).

138 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 24, 86 a 11.

causas universales de las cosas; por consiguiente también conocen [*cognoscunt]* los singulares.

4. "Todo lo que puede una potencia inferior lo puede también la superior", como señala Boecio[139] en el su libro *De philosophiae consolatione*. Pero la potencia sensitiva e imaginativa del hombre conoce los singulares. Luego con mayor razón los conocerá la potencia intelectiva del mismo ángel.

SOLUCIÓN

Algunos sobre este asunto se han equivocado al decir que los ángeles no conocen los seres singulares. Mas esta postura es ajena a la fe, ya que impide los ministerios de los ángeles respecto a los hombres, y también repugna a la recta razón, puesto que si los ángeles ignoran las cosas que nosotros conocemos, al menos por respecto a esto su conocimiento es más imperfecto. Como afirma también el Filósofo[140] en el *De anima* "sucedería que Dios sería muy ignorante si desconociese la discordia" que otros conocen.

Por ello, excluido este error, se encuentran cuatro modos –indicados por los diversos autores– con los cuales los ángeles podrían conocer los singulares. Algunos, en efecto, afirman que los ángeles conocen los singulares abstrayendo de ellos sus especies, al igual que también nosotros los conocemos por medio de los sentidos. Pero esta postura es completamente irracional; en primer lugar, porque los ángeles no tienen su conocimiento recibido de las cosas, como es manifiesto por lo que señalan Dionisio[141] y San Agustín[142] en *De Genesi ad litteram*, y por todas las cosas ya señaladas antes[143]. En segundo lugar, porque aunque recibiesen su conocimiento de las cosas, sin embargo las formas serían recibidas en el entendimiento angélico de modo inmaterial, al modo del entendimiento receptor; y así permanecería la misma dificultad respecto a cómo a través de ellas podrían ser conocidos los singulares, los cuales son individuados por la materia.

Un segundo modo es el que sostiene Avicena[144] en su *Metaphysica*, al afirmar que Dios y los ángeles conocen los singulares de modo universal y no de modo singular. Se entiende que algo es conocido de modo singular cuando es conocido en cuanto que está aquí y ahora y según todas las condiciones individuantes; y en cambio es conocido de modo universal cuando es conocido según

---

139 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

140 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 410 b 4.

141 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

142 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 8 (PL 34, 270).

143 *Supra*, a. 9.

144 Avicena, *Metaphysica*, VIII, c. 6 (fol. 100rb C).

los principios y las causas universales; lo mismo que uno conoce singularmente este eclipse cuando lo percibe por el sentido, y en cambio universalmente cuando lo predice a partir de los movimientos celestes. Y de esta manera los singulares son conocidos por los ángeles universalmente en cuanto que, conocidas todas las causas universales, no queda nada ignorado en los efectos singulares. Pero este modo de conocimiento no parece ser suficiente; en efecto, sostenemos que los ángeles conocen los singulares también por lo que se refiere a aquellas cosas que pertenecen a su singularidad, puesto que conocen los actos singulares de los hombres y otras cosas de ese tenor que hacen referencia a su oficio de custodia.

Por eso un tercer modo es asignado por algunos, a saber, quienes afirman que los ángeles poseen en sí mismos las formas universales de todo el orden del universo, infundidas en ellos por creación, las cuales las aplican a éste o aquel singular; y de esa manera conocen lo singulares a partir de las formas universales. Pero tampoco este modo parece adecuado, ya que una cosa no se puede aplicar a otra si ésta no es conocida previamente de alguna manera, al igual que nosotros aplicamos el conocimiento universal a los singulares que preexisten en nuestro conocimiento sensitivo. Ahora bien, en los ángeles no hay un conocimiento distinto del intelectivo, en el que pudiera preexistir el conocimiento de los singulares, de modo tal que las formas universales de su entendimiento pudieran aplicarse a los singulares. Por eso, es manifiesto que la aplicación del universal al particular exige previamente el conocimiento intelectual de los singulares en los ángeles y no es su causa.

Y por consiguiente, se afirma según un cuarto modo más probable que las formas que están en el entendimiento del ángel son eficaces para causar el conocimiento no sólo de los universales sino también de los particulares, sin aplicación alguna presupuesta. Si bien no ocurre así respecto de las formas de nuestro entendimiento, las cuales se relacionan con las cosas de un doble modo: uno, como causa de las cosas, como las formas del entendimiento práctico; otro, como causadas por las cosas, como las formas del entendimiento especulativo por medio del cual conocemos especulativamente las cosas naturales. Ahora bien, mediante las formas del entendimiento práctico un artífice sólo realiza la forma, y por ello esa forma es semejanza únicamente de la forma. Y puesto que toda forma en cuanto tal es universal, por eso mediante la forma del arte el artífice no posee del artefacto más que un conocimiento universal, y adquiere un conocimiento singular de él mediante el sentido, como cualquier otro. En cambio, si por medio de las formas del arte produjese la materia y la forma, entonces esa forma sería ejemplar de la forma y de la materia, y así por medio de esa forma conocería las realidades artificiales no sólo en universal sino también en singular, ya que el principio de singularidad es la materia. Ahora bien, las formas que están en el entendimiento especulativo se producen en nosotros en

cierta manera por acción de las cosas mismas. Pero toda acción procede de la forma; y por tanto, por lo que se refiere a la capacidad del agente, no se produce en nosotros forma alguna de parte de las cosas que no sea una semejanza de la forma. Sin embargo acontece de modo accidental que exista también una semejanza de las disposiciones materiales en cuanto que se recibe en un órgano material, el cual recibe de modo material, y así son retenidas algunas condiciones de la materia; por esto sucede que el sentido y la imaginación conocen los singulares. Pero como el entendimiento recibe de manera completamente inmaterial, por eso las formas que están en el entendimiento especulativo son semejanzas de las cosas según las solas formas.

En cambio, las nociones ideales existentes en Dios son realizadoras de las cosas no sólo en cuanto a la forma sino también en cuanto a la materia, y por eso son semejanzas de las cosas en cuanto a ambas. Y por esa razón por medio de ellas la cosa es conocida por Dios no sólo en la naturaleza universal por parte de la forma, sino también en su singularidad por parte de la materia. Ahora bien, lo mismo que del entendimiento divino emanan las cosas naturales según la forma y la materia para ser a partir de ambas, igualmente fluyen las formas del entendimiento angélico para conocer a ambas. Y por eso los ángeles mediante formas innatas conocen las cosas en su singularidad y universalidad, en cuanto que son semejantes a las formas productoras, es decir, a las ideas existentes en la mente divina, aunque ellas mismas no sean realizadoras de las cosas.

RESPUESTAS

1. La expresión de Boecio hay que entenderla referida a nuestro entendimiento, el cual recibe las formas a partir de las cosas, pero no del angélico, que recibe las formas inmediatamente de Dios; y esto por la razón ya señalada.

2. Puesto que en el entendimiento del ángel las formas se reciben de modo más inmaterial que en nuestro entendimiento, por eso son más eficaces; y de esa manera se extienden para representar la cosa no sólo en cuanto a los principios formales sino también según los materiales.

3. Entre el cognoscente y lo conocido no se exige una semejanza según la conveniencia en la naturaleza sino sólo según la representación. Consta, en efecto, que la forma de la piedra en el alma es de una naturaleza muy distinta a la de la forma de la piedra en la materia, y sin embargo en cuanto que la representa es un principio que conduce a su conocimiento. Por eso, aunque las formas que están en el entendimiento del ángel sean inmateriales según su naturaleza, nada impide sin embargo que mediante ellas se asimile a las cosas no sólo según la forma sino también según la materia.

4. No es preciso que la forma que es principio de ser para la cosa sea principio del conocimiento de la cosa según su esencia, sino que sólo sea principio del

conocimiento de la cosa según su semejanza. En efecto, la forma por la que es piedra no está en el alma, sino una semejanza suya. Por eso no es necesario que la forma del entendimiento angélico por la cual conoce el singular esté individuada, sino solamente que sea una semejanza de la forma individuada.

5. Las formas en el entendimiento angélico existen de modo inmaterial, y sin embargo son semejanzas de las cosas materiales, al igual también que las ideas existentes en Dios, las cuales son mucho más inmateriales. Y de esta manera por medio de ellas pueden conocerse los singulares.

6. Una sola especie puede ser la razón propia de cosas diversas en cuanto es superexcedente, como es manifiesto por lo dicho antes[145]; en cambio, mediante un medio adecuado no pueden conocerse distintamente cosas diversas.

7. Aunque el universal posea ser en el entendimiento, sin embargo el ente en el entendimiento es más que el universal; y por consiguiente en el proceso de la argumentación existe la falacia del consecuente.

8. Mediante esa especie depurada de la materia que el entendimiento del ángel posee en sí mismo, entiende también las condiciones materiales de la cosa, como es patente por lo dicho.

9. El entendimiento del ángel por medio de la especie que tiene en sí conoce el singular no sólo en su sustancia sino también según todos sus accidentes. Por tanto, conoce cualquier cambio que sufra el singular; y de esta manera el cambio del singular no suprime la certeza del conocimiento angélico.

10. A lo décimo es clara la respuesta a partir de lo dicho.

11. La medida, en cuanto es principio de conocimiento de lo mensurado pertenece al mismo género que lo mensurado, pero no de manera absoluta [*simpliciter*], como es claro que el brazo es medida del paño y no conviene con él más que en la cantidad, y de este modo en efecto es su medida. Así también la forma del entendimiento angélico no es preciso que convenga con el singular existente fuera del alma según el modo de existir, porque el singular existe materialmente y la forma señalada es inmaterial.

12. Los santos que están en la gloria conocen en el Verbo todas las cosas que se realizan aquí, como de manera manifiesta señala San Gregorio[146] en *Moralia*. Y las palabras de San Agustín hay que entenderlas referidas a la condición natural. Y no es lo mismo referido al ángel y al alma, ya que el ángel de modo natural posee formas ínsitas en sí mismo por creación mediante las cuales conoce los singulares.

---

145 *Supra*, a. 10, ad3.

146 San Gregorio Magno, *Moralia*, XII, c. 21 (PL 75, 999B).

13. Las formas del entendimiento angélico no son singulares, a la manera de las formas de la imaginación o del sentido, ya que son completamente inmateriales; y tampoco son universales al modo de las formas de nuestro entendimiento, mediante las cuales únicamente está representada la naturaleza universal. Mas siendo en sí mismas inmateriales expresan y demuestran la naturaleza universal y las condiciones particulares.

ARTÍCULO 12
Si el ángel conoce las cosas futuras[147]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Los ángeles, en efecto, conocen las cosas mediante formas innatas. Pero esas formas se refieren de manera igual a las cosas presentes y a las futuras. Luego como los ángeles conocen las cosas presentes, de manera semejante conocen también las cosas futuras.

2. Boecio[148] en *De philosophiae consolatione* asigna la siguiente causa por la que Dios puede conocer previamente de modo infalible los futuros contingentes: a saber, que su visión es toda entera a la vez, ya que está medida por la eternidad. Ahora bien, la visión beatífica es toda entera a la vez, ya que está medida por la eternidad participada. Luego los ángeles bienaventurados conocen los futuros contingentes.

3. Afirma San Gregorio[149] que cuando el alma se desliga de los vínculos del cuerpo, a causa de la sutilidad de su naturaleza conoce las cosas futuras. Pero el ángel está de modo máximo desligado de los vínculos del cuerpo y es de una naturaleza sutilísima. Luego los ángeles conocen las cosas futuras.

4. El entendimiento posible de nuestra alma está en potencia para conocer todas las cosas, y de esa manera para conocer las cosas futuras. Pero la potencia del entendimiento angélico está toda ella terminada mediante las formas innatas,

---

147 *Summa Theologiae,* I, q. 57, a. 3; *In II Sententiarum,* d. 3, q. 3, a. 3, ad4; *De malo*, q. 16, a. 7; *De anima*, a. 20, ad4.

148 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 6 (PL 63, 859A).

149 San Gregorio Magno, *Dialogorum,* IV, c. 26 (PL 77, 357C).

como se ha señalado más arriba[150]. Luego los ángeles poseen conocimiento respecto de los seres futuros.

5. Todo el que tiene providencia sobre alguien debe tener también presciencia de aquellas cosas que a él se refieren. Pero los ángeles tienen cuidado y providencia de nosotros por medio del oficio de custodio. Luego conocen aquellas cosas que para nosotros son futuras.

6. El entendimiento angélico excede el entendimiento humano. Ahora bien, el entendimiento humano conoce los futuros que tienen causas determinadas en la naturaleza. Por tanto, el entendimiento angélico conoce los futuros contingentes que pueden suceder en un sentido o en otro, los cuales no poseen una causa determinada.

7. Por el hecho de que recibimos el conocimiento de las cosas nosotros nos encontramos en distinta situación respecto al conocimiento de lo presente y respecto al de lo futuro, y por eso es preciso que las cosas conocidas preexistan a nuestra ciencia. Pero los ángeles no reciben el conocimiento de las cosas. Luego se comportan de igual manera para conocer lo presente y lo futuro, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

8. El conocimiento intelectivo no concierne a un tiempo determinado, ya que abstrae del aquí y el ahora, y de esa manera puede referirse de manera igual a todo tiempo. Pero el ángel no posee más que el conocimiento intelectivo. Luego se relaciona de igual manera con las cosas presentes y las futuras, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

9. El ángel puede conocer más cosas de las que puede conocer el hombre. Pero el hombre en estado de inocencia conocía los futuros, por aquello de *Génesis* (2, 24) que dijo Adán: "Por eso el hombre dejará a su padre y a su madre", etc. Luego también los ángeles conocen los seres futuros.

EN CONTRA

1. Se afirma en *Isaías*[151]: "Anunciad las cosas que han de venir y diremos que sois dioses", y de esa manera conocer las cosas futuras es indicio de la divinidad. Pero los ángeles no son dioses; luego ignoran las cosas futuras.

2. Sólo puede existir un conocimiento cierto de aquellas cosas que poseen una verdad determinada. Pero los futuros contingentes no son de ese modo, como es claro por lo que se dice en *Perihermeneias*[152]. Luego los ángeles no conocen los futuros contingentes.

---

150 *Supra,* a. 9.

151 *Isaías,* 41, 23.

152 Aristóteles, *Perihermeneias,* I, 9, 18 a 28, ss.

3. Las cosas futuras pueden ser conocidas o bien mediante la especie del arte –como el artífice conoce las cosas que hará–, o bien en sus propias causas –como se conoce el frío futuro en los signos y disposiciones de las estrellas–. Pero los ángeles no conocen los futuros mediante el arte, ya que ellos mismos no son productores de las cosas, ni tampoco en sus causas, ya que los futuros contingentes no están determinados en sus causas, pues de otro modo serían necesarios. Por tanto, los ángeles de ningún modo conocen los futuros contingentes.

4. Hugo de San Víctor[153] afirma en *De sacramentis* que "se ha mostrado a los ángeles lo que habrán hecho, no lo que les habría sucedido". Por tanto, mucho menos conocen las cosas futuras".

SOLUCIÓN

Toda cosa es conocida en otra según la medida en que está en ella. Así pues, en primer lugar, hay algunas cosas futuras que están determinadas en sus causas próximas de tal modo que provienen necesariamente de ellas, como que el sol saldrá mañana; y tales efectos futuros pueden ser conocidos en sus causas. En segundo lugar, otros efectos futuros, en cambio, no están determinados en sus causas de tal modo que no puedan suceder de otra manera, y sin embargo sus causas están dirigidas más a una cosa que a otra, y estos son los contingentes que acaecen en la mayor parte o en la menor parte de los casos; y tales efectos no pueden ser conocidos en sus causas de manera infalible, sino con una cierta certeza de conjetura. Y en tercer lugar, existen además efectos futuros cuyas causas se comportan de manera indiferente a uno y otro, y estos se llaman contingentes para ambas cosas [*ad utrumlibet*], como son especialmente los que dependen del libre arbitrio. Pero puesto que de una causa referida a ambos lados, ya que es casi en potencia, no se deriva efecto alguno si no está determinado a una cosa más que a otra por alguna otra causa, como prueba el Comentador[154] en la *Physica*, y por consiguiente tales efectos de ningún modo pueden ser conocidos en aquellas causas para ambas cosas [*ad utrumlibet*] tomadas en sí mismas. Pero si se añaden esas causas que inclinan las causas hacia ambos extremos, a un sentido más que a otro, puede haber entonces una cierta certeza conjetural de los efectos señalados, lo mismo que por ejemplo de estas cosas que dependen del libre arbitrio podemos conjeturar algunas cosas futuras a partir de las costumbres y los temperamentos de los hombres que les inclinan en un sentido. Todos estos efectos, cualesquiera que sean sus causas próximas, están sin embargo determinados en la causa primera, cuya presciencia ve todas las cosas y cuya providencia estipula a todas su modo.

---

153 Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* I, pars V, c. 18 (PL 176, 254A).

154 Averroes, *Physica,* II, com. 48 (IV, 66 I).

Ahora bien, los ángeles ven la esencia divina y mediante las formas innatas poseen conocimiento de todas las cosas y de las causas naturales. Así pues, con el conocimiento natural, que se da mediante formas innatas, pueden conocer previamente [*praescire*] sólo aquellos futuros que están determinados en sus causas naturales: ya sea sólo en una causa, ya sea en el conjunto de muchas causas, puesto que algo puede ser contingente respecto de una sola causa siendo en cambio necesario respecto del concurso de muchas causas. Mas los ángeles conocen todas las causas naturales; por eso, algunas cosas que parecen contingentes, consideradas algunas causas suyas, los ángeles las conocen como necesarias, puesto que conocen todas sus causas. Pues si comprendiesen la divina providencia, sabrían con certeza todos los eventos futuros. Pero como algunos ven la divina providencia de modo más perfecto que otros –aunque ninguno de ellos la comprehenda perfectamente–, por eso algunos conocen [*sciunt*] en el Verbo más futuros que otros, incluso de los contingentes en ambos sentidos [*ad utrumlibet*].

RESPUESTAS

1. Las especies que están en la mente del ángel no se comportan de manera igual respecto a las cosas presentes y a las futuras, ya que las cosas que son presentes son semejantes en acto a las formas existentes en los ángeles, y así mediante ellas pueden ser cnocidas. En cambio, las que son futuras todavía no son semejantes y por tanto no son conocidas mediante las formas señaladas, como más arriba[155] ha sido expuesto.

2. Por lo que se refiere a la visión por la que ven las cosas en el Verbo, se relacionan de modo indiferente respecto al conocimiento de lo presente y al de lo futuro. No se concluye, sin embargo, que conozcan en el Verbo todas las cosas futuras ya que no comprehenden el Verbo.

3. Como señala San Agustín[156] en *De Genesi ad litteram*, algunos sostuvieron que "el alma en sí misma tiene una cierta capacidad divinatoria". Pero San Agustín[157] rechaza esto allí mismo, ya que si por sí misma el alma pudiese predecir las cosas futuras, siempre sería conocedora de antemano de los futuros, pero en cambio nosotros vemos que no está en su poder poseer el conocimiento de los futuros cada vez que quiere, aunque en ocasiones tenga un conocimiento previo [*praesciat*]. Por eso es preciso que advenga al conocimiento de lo futuro gracias a la ayuda de alguien. Ahora bien, es ayudada por algún espíritu superior, increado o creado, bueno o malo. Y puesto que es gravada por la mole del

---

155 *Supra,* a. 9, ad3.

156 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34. 464).

157 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34. 464).

cuerpo, y mientras entiende las cosas sensibles es menos capaz de entender las inteligibles, por eso cuando se separa de los sentidos –sea por el sueño, sea por una enfermedad o por cualquier otro modo–, se hace más idónea para recibir la impresión del espíritu superior. Por consiguiente, mientras está desligada del modo predicho de los vínculos del cuerpo, pre-conoce las cosas futuras mediante la revelación de un espíritu, el cual puede revelarle esas cosas futuras que conoce previamente o con un conocimiento natural o en el Verbo, como se ha dicho[158].

4. La potencia es de dos tipos. La primera es natural, la cual puede ser reducida al acto por medio de un agente natural, y tal potencia en los ángeles está totalmente completa por medio de las formas innatas. Pero según tal potencia nuestro entendimiento posible no está en potencia para conocer cualquier futuro. La segunda potencia es la obediencial, y según ella en la criatura puede ser hecho todo lo que en ella quiere el Creador que se haga, y de esa manera el entendimiento posible está en potencia para conocer cualquier futuro, es decir, en cuanto le puede ser divinamente revelado. Y tal potencia del entendimiento angélico no está totalmente completa mediante las formas innatas.

5. Aquél que tiene la providencia de algunos no es necesario que conozca previamente los eventos futuros, sino que prevea qué eventos pueden suceder con el fin de prestar según eso los remedios adecuados.

6. El entendimiento del ángel excede al humano en que conoce muchos más y con mayor certeza los contingentes determinados en sus causas. Pero no es preciso que lo exceda en lo que se refiere a lo que señala la objeción.

7. A lo séptimo hay que afirmar lo mismo que a lo primero.

8. El ángel conoce por medio de un conocimiento intelectivo aquellas cosas que son aquí y ahora, aunque el entendimiento cognoscente mismo esté abstraído del aquí y del ahora, como es claro por lo señalado. Por tanto no es de admirar si conoce las cosas presentes de manera diversa que las futuras, no por el hecho de que él se comporte de modo diverso respecto a ellas, sino porque ellas se comportan de modo diverso respecto a él mismo, como es patente por lo señalado.

9. El hombre en el estado de inocencia sólo podía pre-conocer los futuros contingentes o en sus causas o en el Verbo, tal como conocen los ángeles, lo cual es patente por lo dicho.

Por lo que se refiere a las cosas que se objetan en contrario, en cuanto proceden contra la verdad, la respuesta es manifiesta a partir de lo ya señalado.

---

[158] *Supra,* a. 11.

ARTÍCULO 13

Si los ángeles pueden saber las cosas ocultas de los corazones[159]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Es oficio de los ángeles el purificar. Ahora bien, la impureza de la cual somos purificados está en la conciencia. Luego los ángeles conocen nuestras conciencias.

2. Al igual que el cuerpo es configurado por su figura, así también el entendimiento se configura por la especie de aquello que piensa en acto. Pero el ojo que ve el cuerpo ve a la vez la figura del cuerpo. Luego también el ángel que ve el entendimiento de otro ángel ve su pensamiento.

3. Las especies que están en el entendimiento, siendo inteligibles en acto, son más inteligibles que las formas existentes en las cosas materiales, las cuales son inteligibles solamente en potencia. Pero los ángeles, mediante las formas que tienen en sí, entienden las formas de las cosas materiales. Luego con mayor razón entienden las formas existentes en nuestro entendimiento, y de esta manera conocen nuestros pensamientos.

4. El pensamiento del hombre nunca se da sin fantasma [*imagen sensible, phantasmate*]. Pero los ángeles conocen los fantasmas que están en nuestra imaginación, y por eso afirma San Agustín[160] en *De Genesi ad litteram*, que "las semejanzas espirituales de las cosas corporales que hay en nuestro ánimo se dan a conocer también a los espíritus inmundos". Luego los ángeles conocen nuestros pensamientos.

5. El ángel por medio de las formas que posee en sí mismo conoce todo lo que puede realizar mediante ellas. Pero él mismo puede imprimir en nuestro entendimiento iluminándonos y purificándonos. Luego con mayor razón puede conocer nuestros pensamientos.

6. San Agustín[161] afirma en *De divinatione daemonum* que los demonios "en ocasiones conocen con gran facilidad las disputas de los hombres, no sólo las proferidas con la voz, sino incluso las sólo concebidas por el pensamiento,

---

[159] *Summa Theologiae,* I, q. 57, a. 4; *De malo,* q. 16, a. 8; *In I Corinthios,* c. 2, lect. 1; *Responsiones de 43 articulis,* a. 38, *Responsiones 36 articulis,* a. 36

[160] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 17 (PL 34, 467).

[161] San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 5 (PL 40, 586).

mientras desde el ánimo son expresadas en el cuerpo". Pero no hay pensamiento alguno que no deje algún movimiento en el cuerpo. Luego todos nuestros pensamientos los conocen los demonios y con mayor razón los ángeles.

7. Orígenes[162] en su glosa al texto de *Romanos* (2, 15) "y los pensamientos con que entre sí unos y otros se acusan o se excusan", afirma que esto hay que entenderlo referido a los pensamientos que estaban antes, de los que quedaron algunas señales en quienes los pensaron; por tanto, de todo pensamiento queda alguna señal en el alma. Pero este signo no puede ser desconocido para el ángel, el cual ve el alma toda entera. Luego los ángeles conocen nuestros pensamientos.

8. Los ángeles conocen los efectos en sus causa. Pero el conocimiento [*notitia*] procede de la mente, como afirma San Agustín[163] en *De Trinitate*, y del conocimiento [*notitia*] habitual procede la inteligencia actual. Luego, conociendo los ángeles nuestra mente, conocen nuestro conocimiento [*notitiam*] y el pensamiento actual.

EN CONTRA

1. *Jeremías* (17, 9) afirma: "El corazón del hombre es depravado e inescrutable; ¿quién lo conocerá? Yo, el Señor". Por tanto, es exclusivo de Dios saber los secretos de los corazones.

2. En un *Salmo*[164] se dice: "Dios, que escruta los corazones y las entrañas"; y de esa manera parece que eso sea propio solamente de Dios.

SOLUCIÓN

Los ángeles no pueden, directamente y de suyo, ver los pensamientos de los corazones. En efecto, para que la mente piense algo en acto, se requiere la intención de la voluntad por la cual la mente se convierte en acto a la especie que posee, como es claro por lo que señala San Agustín[165] en *De Trinitate*. Ahora bien, el movimiento de la voluntad de otro no puede ser conocido por el ángel con un conocimiento natural, porque el ángel conoce de modo natural mediante formas ínsitas en sí mismo, las cuales son semejanzas de las cosas existentes en la naturaleza, y en cambio el movimiento de la voluntad no tiene dependencia ni conexión a una causa natural, sino sólo a la causa divina, que es la única que

---

[162] Orígenes, *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, II, n. 10, Rufino interprete (PG 14, 894A-B).

[163] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 970).

[164] *Salmos*, 7, 10.

[165] San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 3 y c. 4 (PL 42, 988-990).

puede influir en la voluntad. Por ello, el movimiento de la voluntad y el pensamiento del corazón no pueden ser conocidos en algunas semejanzas de las cosas naturales, sino solamente en la esencia divina, que influye [*imprimit*] en la voluntad. Y de esta manera los ángeles no pueden conocer los pensamientos de los corazones directamente salvo que les sea revelado en el Verbo.

Sin embargo, en ocasiones puede conocer de modo accidental el pensamiento del corazón, y esto de doble manera. La primera, en cuanto del pensamiento actual resulta un movimiento en el cuerpo mientras uno está afectado por el gozo o la tristeza en relación con las cosas que piensa, y así el corazón en cierta manera se mueve –en este modo también los médicos en ocasiones pueden conocer la pasión del corazón–. La segunda manera en cuanto a partir de un pensamiento actual alguien merece o desmerece, y así en cierto modo el estado del agente o del que piensa cambia a lo bueno o a lo malo, y los ángeles conocen esta mutación de las disposiciones. Pero sin embargo según esto el pensamiento no se conoce más que en general; en efecto, uno merece o desmerece, se alegra o se entristece, de igual manera a partir de muchos pensamientos diversos.

RESPUESTAS

1. Esa purificación de la que habla Dionisio[166] no debe entenderse respecto de la impureza del pecado sino de la ignorancia.

2. Desde una sola especie que el entendimiento tiene en sí mismo procede hacia diversos pensamientos, lo mismo que por medio de la especie del hombre podemos pensar diversa cosas sobre el hombre. Por eso aunque el ángel vea que nuestro entendimiento se configura según la especie del hombre, no se concluye que conozca de manera determinada el pensamiento del corazón.

3. No pensamos en acto todas las cosas de las que poseemos especies en nosotros, puesto que en ocasiones las especies están en nosotros solamente de manera habitual. Por eso, del hecho de que las especies de nuestro entendimiento son vistas por el ángel no se sigue que sea conocido el pensamiento.

4. A partir de los mismos fantasmas nuestra razón tiende pensando a cosas diversas, y por ello, conocidos incluso los fantasmas con los que el alma tiende, no se concluye que el pensamiento sea conocido. De ahí que también en el mismo lugar San Agustín añade que "si los demonios pudieran ver la especie interna de las virtudes en los hombres no los tentarían".

5. Por la acción del ángel nos hacemos capaces de pensar algo. Pero para pasar al acto del pensamiento, se requiere la intención de la voluntad, que de ninguna manera depende del ángel. Por eso, aunque los ángeles puedan conocer la

---

[166] Cfr. *supra*, a. 4; Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 6, pars 3, §6 (PG 3, 537).

capacidad de nuestro entendimiento, es decir, con el que podemos especular las cosas inteligibles, sin embargo no se concluye que conozcan los pensamientos actuales.

6. El movimiento del cuerpo que está en las pasiones del alma no sigue a cualquier pensamiento, sino sólo al pensamiento práctico. En efecto, cuando consideramos algo de manera especulativa, respecto a las cosas consideradas "nos hallamos como si las estuviésemos considerando en un cuadro", como se dice en el *De anima*[167]. Y sin embargo cuando también siguen los movimientos corporales, esos movimientos sólo indican el pensamiento en general, como ya se ha señalado.

7. Esas señales no son otra cosa que los méritos o los deméritos por medio de los cuales el pensamiento no se puede conocer más que en general.

8. Aunque la mente y el conocimiento habitual sean conocidos por el ángel, sin embargo no se sigue que lo sea el conocimiento actual, ya que de un solo conocimiento habitual salen muchas consideraciones actuales .

ARTÍCULO 14

Si los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente[168]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Como afirma San Agustín[169] en *De Trinitate*, en la patria celestial "veremos toda nuestra ciencia simultáneamente en un solo golpe de vista". Pero los ángeles ven ahora lo mismo que nosotros veremos en la patria celestial. Luego también los ángeles entienden ahora en acto muchas cosas a la vez.

2. El ángel entiende que el hombre no es una piedra. Pero todo aquel que entiende eso, entiende a la vez hombre y piedra. Luego el ángel entiende a la vez muchas cosas.

---

[167] Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427 b 23.

[168] *Summa Theologiae*, I, q. 58, a. 2; *Contra Gentes*, II, c. 101; *In II Sententiarum*, d. 3, q. 3, a. 4.

[169] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 16 (PL 42, 1079).

3. El entendimiento del ángel es más poderoso que el sentido común. Pero el sentido común aprehende a la vez muchas cosas, ya que su objeto es el número, cuyas partes son muchas unidades. Luego con mayor razón el ángel puede conocer muchas cosas.

4. Lo que conviene al ángel en virtud de su naturaleza le conviene a tenor de cualquier medio con el que entienda. Pero al ángel en virtud de su naturaleza le conviene entender muchas cosas a la vez, por lo que San Agustín[170] afirma en *De Genesi ad litteram*, que "la potencia espiritual de la mente del ángel comprehende a la vez todas las cosas que quiere con un facilísimo conocimiento [*notitia*]". Luego sea que conozca las cosas en el Verbo sea que las conozca mediante sus propias especies, puede conocer muchas cosas a la vez.

5. El entendimiento y lo inteligible se refieren de modo relativo recíprocamente. Pero un inteligible puede ser visto a la vez por diversos entendimientos. Luego también un entendimiento puede examinar a la vez diversos inteligibles.

6. San Agustín[171] afirma en *De Trinitate* que "nuestra mente tiene memoria siempre de sí misma, se entiende y se quiere a sí misma", y la misma razón es válida para la mente del ángel. Pero el ángel en ocasiones entiende otras cosas. Luego en ese caso entiende muchas cosas a la vez.

7. Lo mismo que el entendimiento se dice en relación a lo inteligible, del mismo modo la ciencia a lo escible. Pero el que sabe puede saber muchas cosas a la vez. Luego el entendimiento puede entender muchas cosas a la vez.

8. La mente del ángel es mucho más espiritual de lo que pueda serlo el aire. Pero en el aire, por su espiritualidad, pueden existir diversas formas a la vez, como las de lo blanco y lo negro, como por ejemplo si el blanco y el negro son vistos por diversos videntes con una existente disposición tal que las líneas directas desde los ojos a las cosas vistas confluyen en un solo punto, mediante el cual será necesario que la especie del blanco y del negro sea llevada al mismo tiempo y de una vez. Luego con mayor razón el entendimiento del ángel puede ser formado con diferentes formas a la vez, y de esa manera puede entender muchas cosas a la vez.

9. El entendimiento se reduce al acto de entender mediante las especies que posee en sí. Pero en el entendimiento del ángel existen a la vez muchas especies ya que "la inteligencia está llena de formas", como se dice en *De causis*[172]. Luego el ángel entiende a la vez muchas cosas.

10. Muchas cosas en cuanto conforman una sola cosa pueden ser entendidas a la vez. Pero todos los inteligibles son una sola cosa en cuanto son inteligibles.

---

[170] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 32 (PL 34, 316).

[171] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 12 (PL 42, 984).

[172] *De causis*, prop. 10 (9).

Luego todos los inteligibles pueden ser entendidos simultáneamente por el ángel.

11. La esencia divina dista más de las formas creadas de lo que dista una forma creada respecto a otra. Pero el ángel entiende a la vez por medio de la esencia divina y por medio de la forma creada; en efecto, al ver siempre las cosas en el Verbo, salvo que pudiese conocer las cosas simultáneamente mediante especies innatas, jamás entendería las cosas mediante especies innatas. Luego con mayor razón puede entender a la vez por medio de diversas formas concreadas, y así puede entender muchas cosas a la vez.

12. Si el ángel no entiende muchas cosas a la vez, en la acción suya por la que entiende esto y aquello existe el antes y el después. Pero toda acción de ese tenor está sometida al tiempo. Luego la propia operación del ángel estará sometida al tiempo, lo cual es contrario a lo que se señala en *De causis*[173]: la inteligencia es una cosa cuya sustancia y operación está por encima del tiempo.

13. Nuestro entendimiento, según parece, no puede entender muchas cosas a la vez por el hecho de que entiende en el espacio y el tiempo. Pero esto no es propio del entendimiento angélico, ya que no recibe de los sentidos. Luego puede entender muchas cosas a la vez.

14. Las formas del entendimiento, por ser perfecciones segundas, son formas accidentales. Pero muchas formas accidentales que no son contrarias pueden encontrarse en el mismo sujeto, como la blancura y la dulzura. Luego también el entendimiento del ángel puede ser informado a la vez por diversas formas que no sean contrarias, y de esa manera entender muchas cosas a la vez.

15. La música y la gramática son formas pertenecientes al mismo género, y es simultáneamente informada por ellas el alma de aquél que posee ambos hábitos. Luego también el entendimiento puede ser formado simultáneamente por diversas formas, y así se concluye lo mismo que antes.

16. El entendimiento del ángel entiende que él entiende, y de esta manera por vía de consecuencia entiende que entiende algo que está fuera de él mismo. Luego entiende a la vez a sí mismo y algo distinto de sí, y de esa manera entiende muchas cosas a la vez.

17. El entendimiento del ángel, en lo que le compete de suyo, se relaciona de modo igual con todas las formas existentes en él mismo. Por consiguiente, o bien entiende mediante todas a la vez, o bien mediante ninguna. Pero no entiende por medio de ninguna. Luego entiende mediante todas a la vez, y de ese modo conoce muchas cosas a la vez.

---

[173] *De causis*, com. 7 (6).

EN CONTRA

1. Afirma el Filósofo[174] que se puede entender una sola cosa, y en cambio saber muchas.

2. Para que algo sea considerado en acto se requiere la intención, como afirma San Agustín[175]. Pero la intención, por ser un cierto movimiento, no puede ser llevada a la vez sobre diversas cosas, ya que de un solo movimiento no hay más que un solo termino de llegada [*terminus ad quem*]. Luego el ángel no puede entender muchas cosas a la vez.

3. Lo mismo que el cuerpo es configurado por la figura, igualmente el entendimiento es configurado por su especie que entiende en acto, como afirma Algacel[176]. Pero un solo cuerpo no puede configurarse a la vez con diversas figuras. Luego tampoco un solo entendimiento puede a la vez formarse con diversas especies, y de esa manera tampoco puede entender muchas cosas simultáneamente.

4. Lo mismo que el ángel entendiendo las cosas en su propia naturaleza las entiende mediante formas distintas, así entendiendo las cosas en el Verbo las entiende mediante distintas nociones. Luego ni en su propia naturaleza ni en el Verbo puede entender muchas cosas a la vez.

5. La capacidad de una cosa no supera su sustancia. Pero la sustancia del ángel no puede a la vez estar en muchos lugares. Luego tampoco puede entender a la vez muchas cosas según la capacidad intelectiva.

6. Lo que se extiende a muchas cosas tiene una cierta composición. Pero el entendimiento del ángel es simple. Luego no puede extenderse a la intelección de muchas cosas simultáneamente.

SOLUCIÓN

Lo que entiende todo entendimiento lo entiende por medio de alguna forma, y por ello a partir de las mismas formas del entendimiento por las cuales entiende, es preciso considerar si el ángel puede entender muchas cosas a la vez.

Hay que saber, además, que algunas formas son de un solo género, y en cambio otras lo son de diversos géneros. Las formas ciertamente que son de diversos géneros se refieren a diversas potencias puesto que la unidad del género procede de la unidad de la materia o de la potencia, según el Filósofo[177]. Por eso es posible que un mismo sujeto sea perfeccionado a la vez por diversas for-

---

174 Aristóteles, *Topica,* II, 10, 114 b 34.

175 San Agustín, *De Trinitate,* XI, c. 3 y c. 4 (PL 42, 988-990).

176 Algacel, *Metaphysica,* p. I, tr. 3, sent. 4 (Muckle, p. 68).

177 Aristóteles, *Metaphysica,* V, 6, 1016 a 24.

mas de diversos géneros, ya que en ese caso una sola potencia no terminará en diversos actos sino de diverso modo; lo mismo que si un cuerpo es a la vez blanco y dulce: la blancura está en él en cuanto que participa de la naturaleza de lo diáfano, y la dulzura por su parte participa de la naturaleza de lo húmedo. En cambio las formas que son de un solo género se refieren a una sola potencia, bien sean contrarias, como la blancura y la negrura, o bien no lo sean, como el triángulo y el cuadrado. Así pues, estas formas se dice que están en el sujeto de triple manera. La primera, solamente en potencia, y así son a la vez, ya que hay una sola potencia de los contrarios y de las diversas formas de un único género. La segunda, en cuanto que son en acto imperfecto, como cuando están deviniendo [*in fieri*], y así también pueden ser a la vez, como es patente cuando alguien se está volviendo blanco; en efecto, entonces en todo el tiempo de la alteración está presente la blancura como en su hacerse, y la negrura en cambio como en su corromperse. La tercera, como en acto perfecto, como cuando la blancura está en el término de la llegada a ser blanco, y de esa manera es imposible que dos formas del mismo género estén a la vez en el mismo sujeto; sería necesario, en efecto, que la misma potencia terminase en diversos actos, lo cual es imposible, como también lo es que una línea desde una misma parte termine en puntos diversos.

Así pues, hay que saber que todas las formas inteligibles son de un solo género por mucho que las cosas a las que pertenecen sean de diversos géneros; pues todos miran a la misma potencia intelectiva. Y por tanto en potencia todas pueden estar a la vez en el entendimiento, y de modo semejante en acto incompleto, que es intermedio entre la potencia y el acto perfecto, y eso quiere decir que las especies son a modo de hábito, el cual es intermedio entre la potencia y la operación. Pero el entendimiento no puede estar en acto perfecto respecto a muchas especies simultáneamente. Para entender en acto es necesario que esté en acto perfecto con respecto a esa especie según la cual entiende. Por eso es imposible que a la vez y al mismo tiempo entienda en acto según diversas formas; puesto que todas las cosas diversas que entiende con formas distintas no puede entenderlas simultáneamente. En cambio, aquellas que entiende mediante la misma forma, las entenderá a la vez. Por eso, todas las cosas que entiende por medio de la única esencia del Verbo las entiende a la vez. Sin embargo, aquéllas que entiende mediante formas innatas, que son muchas, no las entiende simultáneamente si las entiende con diversas formas. En efecto, todo ángel entiende muchas cosas con la misma forma, al menos todos los singulares de una especie mediante la única forma de la especie; en cambio, los ángeles superiores pueden entender con una sola especie muchas más cosas que los inferiores, y por eso pueden entender muchas cosas simultáneamente.

Hay que saber, sin embargo, que algo es uno según cierto modo y múltiple según otro modo distinto, como por ejemplo el continuo es uno en acto y múlti-

ple en potencia. Y si el entendimiento o el sentido versan sobre ese tal objeto en cuanto que es uno, es visto de modo simultáneo; y en cambio si se refieren a él en cuanto que es múltiple –lo cual lleva consigo considerar toda parte en sí misma–, en ese caso no puede ser visto todo a la vez. Y de esa manera también el entendimiento cuando considera la proposición considera lo múltiple como uno. Por tanto, en cuanto que son algo uno, son entendidos a la vez mientras se entiende una proposición que consta de ellas; pero, en cuanto que es múltiple, no pueden ser entendidos a la vez, es decir, que el entendimiento se convierta a la vez a intuir las nociones de los singulares en sí mismos. Por eso el Filósofo[178] afirma en la *Metaphysica*: "Digo, pues, simultánea y separadamente –se entiende de una afirmación o una negación–, el que no sea como algo sucesivo, sino algo uno". En efecto, no se entienden a la vez en cuanto poseen un orden de distinción recíproco, sino en cuanto que se unen en una sola proposición.

RESPUESTAS

1. San Agustín habla sobre el conocimiento bienaventurado por el que conocemos todas las cosas en el Verbo.

2. El ángel, conociendo que el hombre no es una piedra, conoce muchas cosas en cuanto que son algo uno, y es patente por lo señalado.

3. De modo semejante hay que responder sobre lo tercero.

4. Pertenece a la naturaleza de la mente angélica el que pueda entender muchas cosas mediante una sola forma; y así, cuando quiera, convirtiéndose a esa especie, puede entender a la vez todas aquellas cosas que conoce mediante esa especie.

5. Nada del entendimiento está en lo inteligible sino aquello de él que se entiende que está en el entendimiento; y de esa manera no es igual la razón por la que un solo entendimiento entiende a la vez muchas cosas y la razón por la que una sola cosa es entendida a la vez por muchos entendimientos.

6. Lo que San Agustín[179] expone en *De Trinitate* es lo que había dicho en el libro X[180], a saber, que "nuestra mente tiene memoria siempre de sí misma, siempre se entiende y se quiere a sí misma" debe ser referido a la memoria interior. Por eso, nuestra alma no siempre se entiende actualmente, y en cambio la mente del ángel siempre se entiende actualmente. Esto, por tanto, sucede porque la mente del ángel se entiende a sí misma mediante su propia esencia por la cual es siempre informada, y en cambio nuestra mente, como mucho, se puede decir que entiende en cierto modo por medio de una intención. Y sin embargo, enten-

---

178 Aristóteles, *Metaphysica,* VI, 4, 1027 b 24.

179 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 6 (PL 42, 1042).

180 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 12 (PL 42, 984).

diéndose a sí misma y a alguna otra cosa, la mente del ángel entiende a la vez muchas cosas pero en cuanto que son algo uno. Esto se pone de manifiesto de la siguiente manera: si dos cosas se relacionan de manera tal que una sea la razón de entender a la otra, una de ellas será como formal y la otra como material; y así, esas dos cosas son un solo inteligible, ya que de la forma y la materia se constituye una sola cosa. Por ello, el entendimiento, cuando entiende algo por medio de otra cosa, entiende sólo un inteligible, como es manifiesto en la vista; la luz, en efecto, es aquello por lo que se ve el color, y por eso se relaciona con el color como algo formal, y de esa manera el color y la luz son una sola cosa visible y son vistos a la vez por la mirada. Ahora bien, la esencia del ángel es para él la razón mediante la cual conoce todo lo que conoce, aunque no es perfecta, por cuanto necesita de formas sobreañadidas. Conoce, en efecto, todas las cosas según el modo de su propia sustancia –como se afirma en *De causis*[181]– y según su propia capacidad y naturaleza –como señala Dionisio[182] en *De divinis nominibus*–. Por ello, como se entiende a sí mismo y a las demás cosas, sólo entiende muchas cosas en cuanto que son algo uno.

7. La ciencia indica un hábito y, en cambio, el entender un acto. Ahora bien, pueden existir muchas formas a la vez en el entendimiento en cuanto hábito, pero no en cuanto acto perfecto, como es claro por lo señalado. Por consiguiente sucede que se saben muchas cosas a la vez, pero no que se entienden muchas cosas simultáneamente.

8. Esas formas no están en el aire más que como en devenir [*in fieri*]: en efecto, están en él como en el medio que las traslada.

9. Existen muchas especies simultáneamente en el entendimiento del ángel, pero no como en acto perfecto.

10. Lo mismo que todas las cosas son algo uno en cuanto que todas son inteligibles, de igual manera se entienden a la vez en cuanto que son inteligibles; y esto es el entenderse la misma inteligibilidad.

11. La esencia divina es para el ángel la razón de todas las formas concreadas, ya que derivan de ella como sus ejemplares. Pero una forma no es razón de otra; y por tanto no se trata de algo semejante.

12. Aquella operación que se refiere a algo en el futuro está sometida de suyo al tiempo, con el fin de que sus especies se completen, como es claro respecto del movimiento, que no posee especie completa hasta que no sea llevado a su término; pues no es idéntico en especie el movimiento que va hacia el medio y el que va al término. En cambio, las operaciones que al instante poseen su especie completa no son medidas por el tiempo más que de modo accidental, como

---

[181] *De causis*, com. 8 (7).

[182] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 869C; Dion. 401).

el entender, el sentir y otras de ese tenor; y por ello el Filósofo[183] afirma en *Ethica* que el deleitarse no está en el tiempo. En cambio, de modo accidental tales operaciones pueden estar en el tiempo en cuanto están unidas al movimiento al existir en una naturaleza sujeta al tiempo, la cual es una naturaleza corpórea generable y corruptible que utilizan como órgano las potencias sensitivas, de las que también recibe nuestro entendimiento. Por tanto, es patente que el entender mismo del ángel no está sujeto al tiempo ni de suyo ni accidentalmente. De ahí que en una sola operación suya por la que entiende un solo inteligible no hay un antes y un después; mas esto impide que múltiples operaciones puedan ser ordenadas según un antes y un después.

13. No es ésta la razón completa por la que nuestro entendimiento posible no pueda a la vez entender muchas cosas, sino que ella es la ya señalada más arriba.

14. Las formas accidentales no contrarias pueden estar a la vez en el mismo sujeto si se refieren a diversas potencias. Pero no si ellas son de un solo género que se refieren a la misma potencia, como es manifiesto respecto del triángulo y del cuadrado.

15. La música y la gramática, siendo hábitos, no son actos completos, sino ciertas formas intermedias entre la potencia y el acto.

16. El que entiende y lo entendido son en cierto modo una sola cosa en acto. Por eso, cuando alguien entiende que entiende algo, entiende muchas cosas como una sola.

17. El entendimiento del ángel no se relaciona de modo semejante con todas las formas que posee en sí, ya que en ocasiones está en acto perfecto de una sola forma y no de las demás; y esto sucede por medio de la voluntad, que reduce al entendimiento de tal potencia al acto. Por ello también San Agustín afirma que cuando quiere entiende, como es claro en el texto antes aducido[184].

Respuestas a las objeciones en contra

1. Acontece que se entiende a la vez una sola cosa como una y mediante una sola forma; nada impide, sin embargo, que se entiendan a la vez muchas cosas como algo uno o mediante una sola forma.

2. La cantidad virtual hay que tomarla según la comparación de la capacidad respecto de los objetos. Por eso, como el cuerpo mediante la cantidad dimensiva puede tocar cosas diversas con sus diferentes partes, igualmente también la capacidad puede aplicarse a diversas cosas según diversas comparaciones respecto

---

[183] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 3, 1174 b 8.

[184] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 32 (PL 34, 316).

a diversas cosas con tal que sea una capacidad perfecta en acto, de manera semejante a como el fuego calienta a la vez y por todas partes diferentes cuerpos. De esa manera también el entendimiento perfecto por medio de una forma puede a la vez dirigirse a las diversas cosas a las que se extiende la representación de esa forma. Y existirán muchas intenciones por parte de aquello a lo que el entendimiento se dirige, pero una sola especie por parte de la unidad del entendimiento y de la forma.

3. El entendimiento no entiende a la vez muchas cosas para cuya intelección necesite estar configurado con diversas formas.

4. Las nociones ideales no difieren más que según sus diversas relaciones. Por eso, todas son algo uno por esencia, lo cual no sucede respecto de las formas concreadas con el ángel.

5. Cuando se afirma que la capacidad no excede a la sustancia, no debe entenderse de manera que nada convenga a la capacidad que no convenga a la sustancia, sino que la eficacia de la capacidad está en relación con el modo de la sustancia; de manera que si la sustancia es material, también la capacidad actúa materialmente.

6. En la medida en que algo es más simple, en tal medida se extiende con la capacidad a más cosas, pero se extiende con la cantidad dimensiva a menos cosas. De esa manera la extensión de la cantidad dimensiva hacia muchas cosas indica composición y, en cambio, la extensión de la capacidad indica simplicidad.

ARTÍCULO 15

Si los ángeles conocen las cosas discurriendo de una a otra[185]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo aquel que conoce una cosa por medio de otra, conoce discurriendo. Ahora bien, los ángeles conocen una cosa por medio de otra al ver las criaturas en el Verbo. Luego también conocen las cosas discurriendo.

---

[185] *Summa Theologiae,* I, q. 58, a. 3; q. 79, a. 8.

2. Lo mismo que nosotros sabemos algunas cosas e ignoramos otras, igualmente también los ángeles, como es claro por lo señalado más arriba[186]. Pero nosotros desde cosas conocidas podemos llegar a cosas desconocidas. Y puesto que los ángeles poseen un entendimiento más alto que nosotros, parece que ellos pueden también llegar desde las cosas que saben al conocimiento de las que ignoran. Mas esto es discurrir, luego ellos discurren desde una cosa a otra.

3. En la operación del entendimiento no puede darse otro movimiento más que aquél que discurre de una cosa a otra. Pero los ángeles, al entender, se mueven, por lo que afirma Dionisio[187] en *De divinis nominibus:* que los ángeles se mueven de modo circular respecto del bien y de lo bello, de modo oblicuo y de modo recto, como también las almas. Luego como las almas discurren al entender, así también lo hacen los ángeles.

4. Como afirma San Agustín[188] en *De divinatione daemonum*, los demonios conocen los pensamientos de los corazones por los movimientos que aparecen en el cuerpo. Pero esto es conocer la causa por medio del efecto, y es también discurrir de una cosa a otra. Luego los demonios conocen las cosas discurriendo de una a otra, y también, por la misma razón, los ángeles, puesto que el conocimiento natural es el mismo en ambos.

5. Afirma Máximo[189] en su exposición sobre el capítulo VII del *De divinis nominibus* que nuestras almas al estilo de las de los ángeles envuelven muchas cosas en una sola. Ahora bien, envolver muchas cosas en una sola se da mediante una comparación. Luego los ángeles conocen comparando [*conferendo*].

6. Los ángeles conocen las causas y los efectos naturales tan perfectamente como nosotros. Pero nosotros vemos los efectos en sus causas y en los efectos vemos las causas. Luego también los ángeles, y de esa manera lo mismo que nosotros comparamos, también ellos.

7. Todo conocimiento recibido por experiencia es un conocimiento comparativo, ya que está en la experiencia: "de muchos recuerdos singulares se toma una acepción común", como se afirma en *Metaphysica*[190]. Pero los demonios conocen muchas cosas respecto de los efectos naturales mediante una experiencia de mucho tiempo, como dice San Agustín[191] en *De divinatione daemonum* y en *De Genesi ad litteram*. Luego en ellos hay conocimiento comparativo.

---

186 *Supra,* a. 12 y a. 13.

187 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §8 (PG 3, 704D; Dion. 189).

188 San Agustín, *De divinatione daemonum,* c. 5 (PL 40, 586).

189 San Máximo el Confesor, *Scholia in beati Dyonisii libros*, c. 7, §2 (PG 4, 345D).

190 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 981 a 5 .

191 San Agustín, *De divinatione daemonum,* c. 3 (PL 40, 584); *De Genesi ad litteram,* II, c. 17 (PL 34, 278).

EN CONTRA

1. Todo discurso o es de lo universal a los particulares o de los particulares a los universales, ya que toda noción se reduce al silogismo y a la inducción. Ahora bien, como dice Dionisio[192] en *De divinis nominibus*, los ángeles "no adquieren el conocimiento de lo divino ni a partir de las cosas divisibles o de los sentidos", ni son llevados "a esas cosas particulares desde algo común". Luego en ellos no hay discurso alguno.

2. El hombre es llamado racional por el hecho de que inquiriendo discurre. Pero el ángel no es llamado racional sino intelectual, como es claro por lo que señala Dionisio[193] en *De caelesti hierarchia*. Luego los ángeles no conocen discurriendo.

3. Como se afirma en *De spiritu et anima*[194], "el raciocinio es la búsqueda de la razón". Pero en los ángeles no hay razón, ya que la razón se establece en la definición del alma como un propio suyo, como es claro en el mismo libro[195]. Luego el ángel no realiza razonamientos, y de ese modo no discurre.

4. En el mismo libro[196] se afirma que "es propio del mismo hombre conocer las nociones de las cosas visibles e investigar las invisibles". Pero lo primero es propio del hombre en cuanto posee sentidos, luego también lo segundo; y de esa manera no parece que esto convenga al ángel ya que él carece de sentidos.

5. El comentador Máximo[197] afirma en su glosa al capítulo VII del *De divinis nominibus* que "los ángeles no dan vueltas sobre una variedad de existentes como hacen nuestras almas". Pero según esto se dice que las almas dan vueltas en torno a la variedad de cosas existentes por cuanto discurren de una a otra. Luego los ángeles no discurren al entender.

SOLUCIÓN

Discurrir propiamente es llegar desde una cosa al conocimiento de otra. Ahora bien, es diferente conocer algo en algo y conocer algo desde algo. En efecto, cuando algo es conocido en algo, el cognoscente se dirige a ambos con un solo movimiento, como es patente cuando algo es conocido en algo como en forma cognoscible; y tal conocimiento no es discursivo. Y en cuanto a esto no hay

---

192 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868B; Dion 388).

193 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, IV, §1 (PG 3, 177D; Dion 803).

194 *De spiritu et anima*, c. 1 (PL 40, 781).

195 *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, 789).

196 *De spiritu et anima*, c. 12 (PL 40, 788).

197 San Máximo el Confesor, *Scholia in beati Dyonisii libros*, c. 7, §2 (PG 4, 345C).

diferencia si una cosa es vista en su especie propia o en una especie ajena; no se dice, en efecto, que la vista conoce de modo discursivo ni al ver una piedra mediante la especie recibida de la piedra, ni al ver la piedra mediante la especie que se refleja en un espejo. Se dice, en cambio, que una cosa se conoce desde otra cuando el movimiento hacia cada una no es el mismo, sino que en primer lugar se mueve el entendimiento hacia una y, desde ésta, se mueve hacia la otra. Por eso aquí hay un cierto discurso, como es claro en las demostraciones; en efecto, el entendimiento se dirige en primer lugar solamente a los principios, y se dirige a las conclusiones secundariamente, mediante los principios.

Ahora bien, el entendimiento del ángel, desde su creación, es perfeccionado por medio de las formas innatas respecto de todo conocimiento natural al que se extiende su capacidad intelectiva, lo mismo que también la materia de los cuerpos celestes es totalmente determinada mediante la forma, hasta tal punto que no permanece en potencia para otra forma. Por esa razón se dice en *De causis*[198] que "la inteligencia está llena de formas". En efecto, no estaría llena si toda su potencia no estuviese determinada mediante aquellas formas. Por eso, nada de lo que puede conocer de modo natural le es desconocido. Nuestro entendimiento, en cambio, que participa defectuosamente de la luz intelectual no es completo respecto de todos los cognoscibles que de modo natural puede conocer, sino que es perfectible, y no podría pasar por sí mismo de la potencia al acto sino sólo en cuanto su conocimiento no fuera completo por naturaleza respecto a algunas cosas. Por eso, es preciso que en nuestro entendimiento existan algunas cosas que el entendimiento puede conocer de modo natural, a saber, los primeros principios, aunque incluso este conocimiento en nosotros no esté determinado sino por una recepción a partir de los sentidos. Por ello, lo mismo que nuestro entendimiento se relaciona con estos principios, igualmente se relaciona el ángel con todas las cosas que conoce de modo natural. Y puesto que el conocimiento de los principios en nosotros es lo más alto de nuestra ciencia, es manifiesto que en lo más alto de nuestra naturaleza alcanzamos en cierto modo lo más bajo de la naturaleza angélica; en efecto, como afirma Dionisio[199] en *De divinis nominibus*: "la sabiduría divina une los fines de los primeros con los principios de los segundos". Por ello, al igual que nosotros conocemos los principios sin discurso con una simple consideración, también conocen así los ángeles todas las cosas que conocen. Por eso ellos también se denominan sustancias intelectuales, y el hábito de los principios en nosotros es denominado entendimiento.

---

198 *De causis*, prop. 10 (9).

199 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §3 (PG 3, 872B; Dion 407).

RESPUESTAS

1. Los ángeles conocen las criaturas en el Verbo, lo mismo que una cosa es conocida en su semejanza sin discurso alguno.

2. Los ángeles no desconocen nada de aquello a lo que pueden llegar por medio de un conocimiento natural, pero ignoran algunas cosas que superan el conocimiento natural, y al conocimiento de esas cosas no pueden llegar por sí mismos discurriendo [*conferendo*], sino solamente por revelación divina. Nuestro entendimiento, en cambio, no conoce todas las cosas que de modo natural puede conocer. Por eso desde estas cosas que conoce puede llegar a cosas desconocidas, pero no a las cosas desconocidas que exceden al conocimiento natural, como aquéllas que son de fe.

3. El movimiento del que habla Dionisio no debe tomarse como el tránsito de una cosa a otra, sino de ese modo por el que toda operación se llama movimiento, como entender y sentir son un cierto movimiento. Y así Dionisio distingue tres tipos de movimiento en los ángeles y en las almas en cuanto al conocimiento divino, a saber, circular, oblicuo y recto, según la siguiente semejanza: el movimiento circular, en efecto, es completamente uniforme, tanto por la equidistancia de todas las partes del círculo respecto del centro como por el hecho de que, en el movimiento circular, no pueden ser asignados el principio y el fin a una parte más que a otra; el movimiento recto, por su parte, es deforme tanto por la propiedad de la línea, puesto que las partes no distan de igual manera de un punto señalado, como por parte del movimiento, que tiene señalados el principio y el fin; y, por su parte, el movimiento oblicuo posee algo de uniformidad, en cuanto que conviene con el movimiento circular, y algo de deformidad, en cuanto que conviene con el movimiento rectilíneo. Ahora bien, el modo de la uniformidad y la deformidad no es el mismo en el ángel y en el alma; por eso, distingue de modos diferentes estos movimientos en ambos. En efecto, el ángel en el mismo acto del conocimiento divino no se extiende a diversas cosas, sino que se fija en el mismo y solo Dios; y según esto se dice que se mueve respecto de Dios como con un movimiento circular, no llegando a Él como al fin del conocimiento desde algún principio de conocimiento, lo mismo que el círculo no posee principio ni fin. Y en consecuencia afirma que los ángeles se mueven "circularmente, unidamente, sin principios y con iluminaciones interminables de lo bello y del bien"[200], de modo tal que entendamos esas mismas iluminaciones divinas que llegan a las mentes angélicas de igual manera que las líneas que provienen desde el centro hacia la circunferencia, y con las que en cierto modo la sustancia de la circunferencia se constituye. De este modo, el conocimiento de Dios que tiene desde sí mismo se compara con el centro y, en cambio, el conocimiento que de sí mismo posee el ángel se compara al círculo,

---

[200] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §8 (PG 3, 704D; Dion 189).

que imita la unidad del centro pero se hace más débil respecto a ella. Por otro lado, la deformidad en el ángel en relación al conocimiento divino no se refiere al conocimiento mismo, sino sólo a la comunicación del conocimiento en cuanto que proporciona a diversos sujetos el conocimiento divino, y por lo que a esto respecta pone en los ángeles un movimiento recto. Por eso afirma que "se mueven rectilíneamente [*in directum*] cuando avanzan hacia la providencia de los sujetos pasando en recto por todas las cosas"[201]. Establece, en cambio, el movimiento oblicuo como compuesto de ambos, es decir, en cuanto ellos, permaneciendo en la unidad del conocimiento divino, salen mediante la acción a reconducir a los demás a Dios. Por eso afirma que "se mueven de modo oblicuo cuando al tener providencia de los que poseen menos, permanecen en su identidad, sin salir de ella, sobre la causa de la identidad[202].

En el alma, por su parte, se encuentra la uniformidad y la deformidad también en lo que se refiere al mismo conocimiento divino. En efecto, el alma se mueve hacia Dios de tres modos. El primero, contemplando "las cosas invisibles de Dios" mediante las cosas visibles "que han sido hechas", y éste es el movimiento recto. Por eso afirma que "el alma se mueve rectilíneamente cuando se dirige hacia las cosas que están alrededor de ella misma, y a partir de las cosas exteriores, como de unos ciertos signos diversos y múltiples, se eleva hacia contemplaciones simples y unificadas"[203]. El segundo, el alma se mueve hacia Dios a partir de las iluminaciones recibidas de Dios, las cuales, sin embargo, recibe según su modo veladas por figuras sensibles, como vio Isaías[204] "al Señor sentado sobre un solio excelso y elevado", y este movimiento es oblicuo, poseyendo algo de uniformidad por parte de la iluminación divina, y algo de deformidad por parte de las figuras sensibles. Por ello afirma que "el alma se mueve oblicuamente en cuanto es iluminada por los conocimientos divinos a tenor de su propiedad, no de manera intelectual y singular, sino de modo racional y difusamente"[205]. El tercer modo se da cuando el alma aleja de sí todas las cosas sensibles, pensando en Dios por encima de todas las cosas y también por encima de sí misma, y de esa manera se separa de toda deformidad, por lo que es un movimiento circular. Por eso dice que "el movimiento circular del alma es la entrada a sí misma desde las cosas exteriores y la implicación de sus virtudes intelectuales, y porque, hecha ya uniforme, se une con las virtudes unidas"[206], y de esa manera es conducida a aquello que está por encima de todo.

---

201 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §8 (PG 3, 704D; Dion 189).

202 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §8 (PG 3, 704D; Dion 190).

203 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §9 (PG 3, 705A-B; Dion 192).

204 *Isaías*, 6, 1.

205 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §9 (PG 3, 705A-B; Dion 192).

206 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §9 (PG 3, 705A; Dion 190).

4. Los ángeles ven las cosas escondidas del corazón en los movimientos del cuerpo, lo mismo que las causas son vistas en las semejanzas de sus efectos sin discurso alguno. Y no necesitan por eso de comparación alguna por el hecho de que perciben esos movimientos por primera vez. En efecto, en el momento en que las cosas sensibles se hacen, son semejantes a las formas de los ángeles, y de esa manera son conocidas por los ángeles. Y así los ángeles conocen sin discurso las cosas sensibles que son hechas por vez primera.

5. Este envolver no significa comparación, sino más bien una cierta unificación circular del alma y del ángel mismo.

6. Ven las causas en los efectos y los efectos en las causas no como discurriendo de una cosa a otra, sino al modo como una cosa es vista en su imagen sin discurso.

7. El conocimiento experimental en los demonios no se da mediante comparación, sino en cuanto que ven los efectos en las causas o las causas en los efectos, en el modo ya señalado. Y cuanto más persisten en el tiempo, tanto mayor número de efectos de alguna causa han conocido. Y así en cierto modo poseen un mayor conocimiento de la misma causa, no ciertamente de modo intensivo, sino extensivamente, en cuanto han visto su eficacia en más efectos.

ARTÍCULO 16

Si en los ángeles debe distinguirse el conocimiento matutino y el vespertino[207]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La tarde y la mañana están mezcladas de tinieblas. Pero en el entendimiento del ángel no hay ninguna tiniebla, puesto que son espejos clarísimos, como afirma Dionisio[208]. Luego en los ángeles no se deben distinguir el conocimiento matutino y el vespertino.

---

[207] *Summa Theologiae,* I, q. 58, a. 6 y a. 7.

[208] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §22 (PG 3, 724B; Dion 269).

2. Se llama conocimiento matutino, según San Agustín[209] en *De Genesi ad litteram*, a aquél por el cual los ángeles conocen las cosas que han de ser hechas en el Verbo, y por su parte el conocimiento vespertino a aquél por el que se conocen las cosas en su propia naturaleza. Ahora bien, no conocen de una manera las cosas antes de que existan y de otra manera distinta después, al existir, ya que poseen un entendimiento deiforme y no reciben el conocimiento a partir de las cosas. Luego en ellos no se debe distinguir un conocimiento matutino y otro vespertino.

3. El conocimiento vespertino es aquél con el cual las cosas son conocidas en su propia naturaleza. Pero las cosas se conocen en el Verbo en su propia naturaleza; en efecto, el Verbo representa la naturaleza propia de la cosa más expresivamente incluso que las mismas formas. Por tanto, como el cocimiento matutino es un conocimiento en el Verbo, parece que en los ángeles el conocimiento vespertino no se distingue del conocimiento matutino.

4. En *Génesis* (1, 5) se dice que "hubo tarde y hubo mañana, día primero". Pero ahí "día" expresa el conocimiento mismo del ángel, como afirma San Agustín[210] en *De Genesi ad litteram*. Luego en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino son uno y el mismo conocimiento.

5. La luz matutina crece en el mediodía. Pero el conocimiento de las cosas en el Verbo no puede crecer a otro conocimiento que sea más amplio. Luego el conocimiento de las cosas en el Verbo no puede llamarse propiamente matutino, y de esa manera no se distingue en los ángeles un conocimiento matutino y otro vespertino por el hecho de que ellos conocen las cosas o en el Verbo o en su propia naturaleza.

6. El conocimiento de una cosa que ha de ser hecha es previo al de esa cosa ya hecha. Pero el conocimiento vespertino precede al matutino, como es claro en lo que se dice en *Génesis* (1, 5): "Se hizieron la tarde y la mañana, día primero". Luego el conocimiento matutino no se distingue adecuadamente del vespertino por cuanto el conocimiento vespertino sea el conocimiento de la cosa ya hecha y, en cambio, el conocimiento matutino lo sea de la cosa que ha de ser hecha.

7. San Agustín[211] compara el conocimiento de las cosas en el Verbo y en la propia naturaleza al conocimiento del arte y de la obra, y al conocimiento de una línea que es entendida y de otra que es escrita en el polvo. Pero esto lleva consigo diversos géneros de conocimiento. Luego tampoco el conocimiento de

---

[209] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 22 (PL 34, 312).

[210] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 22 (PL 34, 312).

[211] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 29 (PL 41, 343).

las cosas en el Verbo y en la propia naturaleza son dos conocimientos , y de esa manera no se distinguen el conocimiento matutino y el vespertino.

8. El ángel en el principio de su creación conoció con conocimiento matutino. Mas no conoció al Verbo ya que no fue creado bienaventurado, y ver al Verbo es un acto de la bienaventuranza. Luego el conocimiento de las cosas en el Verbo no es un conocimiento matutino; y de ese modo se concluye lo mismo que antes.

9. Pero podría replicarse que aunque no hubiera conocido al Verbo por esencia, sin embargo lo conoció mediante alguna semejanza creada; y de esa manera conoció las cosas en el Verbo. Por el contrario, todo conocimiento que se realiza por medio de formas creadas es un conocimiento lleno de sombras, ya que toda criatura considerada en sí misma es tiniebla. Pero un conocimiento pleno de sombras es un conocimiento vespertino. Luego conocer las cosas en el Verbo o conocer al Verbo del modo señalado sería un conocimiento no matutino sino vespertino.

10. San Agustín[212] afirma contra los maniqueos que: "una mente fuerte y aguda, tras haber mirado la verdad primera, se olvida de las restantes". Luego, viendo al Verbo no ve otra cosa en el Verbo, y de ese modo el conocimiento matutino no puede decirse en los ángeles que es un conocimiento de las cosas en el Verbo.

11. El conocimiento matutino es más claro que el vespertino. Pero el conocimiento de las cosas en el Verbo es menos claro que el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza, ya que las cosas en el Verbo están bajo un determinado aspecto [*secundum quid*] y, en cambio, en la naturaleza propia están de modo absoluto [*simpliciter*]. Pero algo se conoce mejor donde está de modo absoluto que donde está bajo un determinado aspecto. Luego no se puede distinguir de este modo, de tal forma que el conocimiento de las cosas en el Verbo se denomine matutino y a su vez en su propio género se llame vespertino.

12. El conocimiento que procede de las causas propias e inmediatas es más perfecto que el que procede de una causa común. Ahora bien, Dios es la causa común de todas las cosas. Luego ese conocimiento por el que las cosas se conocen en el Verbo es más imperfecto que aquél por el cual son conocidas en su propia naturaleza.

13. Las cosas se conocen en el Verbo como en un cierto espejo. Pero las cosas se conocen más perfectamente en sí mismas que en un espejo. Luego también se conocen más perfectamente en su propia naturaleza que en el Verbo; y de esa manera se concluye lo mismo que antes.

---

[212] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 13 (PL 32, 1260).

EN CONTRA

San Agustín[213] en *De Genesi ad litteram* distingue esos conocimientos del modo señalado.

SOLUCIÓN

Lo que se indica sobre el conocimiento matutino y vespertino de los ángeles fue introducido por San Agustín por la necesidad de poder sostener que las cosas que se lee que fueron hechas en los seis primeros días fueron completadas sin sucesión de tiempo. Por eso, pretende que esos días no se entiendan como distinciones de tiempos, sino como conocimiento de los ángeles; en efecto, lo mismo que la presentación de la luz corporal sobre estas cosas inferiores conforma el día temporal, así la presentación o comparación de la luz del entendimiento angélico hacia las cosas creadas constituye el día espiritual. Y según esto, se distinguen muchos días porque el entendimiento del ángel se compara con diversos géneros de cosas que han de ser conocidos, de modo tal que el orden de los días no sea un orden temporal, sino un orden de naturaleza, el cual está en el conocimiento del ángel según el orden recíproco de las cosas conocidas en cuanto una cosa es anterior a otra por naturaleza. Ahora bien, lo mismo que en el día temporal la mañana es el principio del día y, en cambio, la tarde el final, igualmente en el conocimiento del ángel respecto de la misma cosa hay que considerar el principio y el fin a tenor del orden de la cosa conocida. El principio de cualquier cosa está en su causa, de la que fluye, y en cambio el término de su ser está en la cosa misma en la que termina la acción de la causa que la produce. Por ello, el conocimiento primitivo de una cosa se da cuando se la considera en su causa, que es el Verbo eterno, y por eso el conocimiento de las cosas en el Verbo se denomina conocimiento matutino; en cambio el conocimiento último de una cosa se da cuando se la conoce en sí misma, y tal conocimiento se llama vespertino.

Hay que saber, sin embargo, que esta distinción puede entenderse de dos maneras: la primera, por parte de la cosa conocida; y la segunda, por parte del medio de conocimiento. Puede entenderse por parte de la cosa conocida, de tal modo que se diga que una cosa es conocida en el Verbo cuando es conocido el ser que ella tiene en el Verbo. En cambio, se conoce en la propia naturaleza cuando se conoce el mismo ser de la cosa que tiene en sí misma. Ahora bien, este modo de entender la distinción no es adecuado, puesto que el ser que la cosa posee en el Verbo no es distinto del ser del Verbo, ya que como afirma San Anselmo[214]: "la criatura en el Creador es la esencia creadora". Por eso, conocer

---

[213] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 22 y V, c. 18 (PL 34, 311 y 334).

[214] San Anselmo, *Monologium*, c. 36 (PL 158, 190D).

de esa manera la criatura en el Verbo no sería un conocimiento de la criatura sino más bien del Creador. Y por consiguiente es preciso entender esta distinción en lo que se refiere al medio del conocimiento, de tal modo que se diga que una cosa se conoce en el Verbo cuando la cosa misma es conocida en su propia naturaleza mediante el Verbo, y en cambio se la conoce en su propia naturaleza cuando es conocida mediante algunas formas creadas proporcionadas a las cosas creadas; lo mismo que no habría diferencia alguna, para lo que aquí se trata, cuando conoce mediante formas ínsitas en sí mismo, o incluso si conociera mediante formas adquiridas.

RESPUESTAS

1. La semejanza de la tarde y de la mañana en el conocimiento del ángel no se toma en el sentido de que la tarde y la mañana de un día temporal están mezcladas de tinieblas, sino más bien en cuanto que poseen razón de principio y término, como se ha señalado. O también puede decirse que todo entendimiento creado, en cuanto que procede de la nada, es tenebroso comparado con la claridad del entendimiento divino, y tiene por otro lado una mezcla de luz en cuanto que imita el entendimiento divino.

2. Aunque los ángeles por medio del Verbo conozcan del mismo modo las cosas que han de ser hechas y las ya hechas, sin embargo conocen de una manera las cosas que han de ser hechas mediante el Verbo y de otra manera las cosas hechas mediante su propia naturaleza, a tenor de la semejanza de ella que tiene en sí. Y según esto el conocimiento matutino se distingue del vespertino.

3. Aunque las cosas estén representadas de manera más expresiva en el Verbo que en las formas del entendimiento angélico, sin embargo las formas del entendimiento angélico son más proporcionadas a la cosas y como más adecuadas a ellas. Por eso este conocimiento, y no el primero, se dice que es de las cosas en su propia naturaleza.

4. Lo mismo que una ciencia entera comprehende bajo ella diversas ciencias particulares con las que se conocen diferentes conclusiones, igualmente también el mismo y único conocimiento del ángel, que es como un cierto todo, comprehende bajo él el conocimiento matutino y el vespertino a modo de partes, lo mismo que la mañana y la tarde son partes del día temporal.

5. No es preciso que las realidades espirituales sean semejantes a las corporales en todo. Así pues, el conocimiento de las cosas en el Verbo no se denomina matutino porque crezca hacia un conocimiento mayor, sino porque da término a un conocimiento inferior, como se ha señalado.

6. El conocimiento matutino precede al vespertino en el orden de naturaleza respecto de una y la misma cosa, pero respecto de diversas cosas el conocimiento vespertino de lo que es anterior se entiende que es previo al conocimiento

matutino de lo posterior, en cuanto que en el conocimiento hay que tener en cuenta el orden existente por parte de las cosas conocidas. Por eso en *Génesis* (1) la tarde se pone antes de la mañana por la necesidad de que la obra del primer día sea la luz –la cual San Agustín[215] entiende como espiritual–, y que es iluminada por conversión al Verbo. Ahora bien, el ángel en primer lugar se conoce a sí en sí mismo con un conocimiento natural, y una vez que se ha conocido a sí no permanece en sí mismo, como gozando de sí mismo y poniendo el fin en sí mismo –de esa manera, en efecto, habría llegado a ser noche, como los ángeles que pecaron–, sino que vuelve su conocimiento a la alabanza de Dios. De esta manera, desde la contemplación de sí mismo se volvió a la contemplación del Verbo, en el que está la mañana del día siguiente en cuanto que en el Verbo recibió el conocimiento de la criatura que vendría después, es decir, del firmamento. Al igual que en el tiempo continuo vemos que el mismo instante pertenece a dos tiempos, en cuanto que es fin del pasado y principio del futuro, así también el conocimiento matutino del segundo día es el término del día primero y el inicio del segundo día; y así sucesivamente hasta el día séptimo.

7. El conocimiento del artefacto no es el mismo en cuanto es conocido a partir de la forma del arte y en cuanto es conocido a partir de la misma cosa ya hecha. En efecto, el primer conocimiento es solamente universal, y en cambio el segundo puede también ser particular, como cuando veo una casa hecha. Y además no es en todo semejante, pues el arte creado, en efecto, es más proporcionado y adecuado a las cosas artificiales a como lo es el arte increado respecto a las cosas creadas.

8. El ángel en el principio de su creación no fue bienaventurado ni vio al Verbo por esencia. Por eso, tampoco tuvo conocimiento matutino, sino que primero tuvo el conocimiento vespertino y desde éste pasó al matutino. De ahí que no se dice expresamente que el primer día tuviera mañana, sino que en primer lugar tuvo tarde, y desde la tarde pasó a la mañana; puesto que esa luz espiritual que se dice que fue hecha en el primer día, es decir, la sustancia angélica, al momento de ser hecha se conoció a sí misma, lo cual fue propio de un conocimiento vespertino, y condujo este conocimiento a la alabanza del Verbo, en el que se realizó para él el conocimiento matutino. Y por esa razón se dice en *Génesis* (1, 5): "Se hizieron la tarde y la mañana, día primero".

9. El conocimiento vespertino se distingue del matutino por el medio del conocimiento y no por la cosa conocida, así el conocimiento del Creador mediante la criatura es vespertino y, por el contrario, el conocimiento de la criatura mediante el creador es matutino. Por este motivo, en lo que se refiere a esto, la argumentación procede correctamente.

---

[215] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* I, c. 3 (PL 34, 248); IV, c. 22 y c. 24 (PL 34, 311 y 313).

10. Se dice que una mente fuerte referida a las cosas divinas se olvida de las restantes, no ciertamente por lo que se refiere a la ciencia, sino en cuanto a la estimación de las cosas; ya que aquellas cosas que en las criaturas nos parecen muy grandes al considerar la grandeza divina las juzgamos como muy pequeñas.

11. El conocimiento de las cosas en el Verbo es más perfecto que el conocimiento de ellas en su propia naturaleza, en cuanto que el Verbo representa más claramente a cada cosa que la especie creada. Pero que las cosas existan en sí mismas más verdaderamente que en el Verbo puede ser entendido de dos maneras. La primera, en el sentido de que tengan en sí un ser más noble que el ser que tienen en el Verbo, lo cual es falso puesto que en sí mismas tienen el ser creado y, en cambio, en el Verbo lo tienen increado, y de esa manera el ser que tienen en sí mismas es relativo [*secundum quid*] respecto al que tienen en el Verbo. La segunda manera estriba en que la cosa esté más perfectamente en sí misma que en el Verbo. Y esto en cierto modo es verdadero, pues la cosa, en efecto, es en sí misma material –lo cual es propio de la noción de algunas cosas–, pero en el Verbo no es material sino que allí está poseyendo una semejanza en lo que respecta a la forma y a la materia. Y sin embargo, aunque tal cosa esté en el Verbo bajo un cierto aspecto [*secundum quid*], sin embargo se la conoce mediante el Verbo más perfectamente que mediante sí misma, incluso en cuanto es tal; ya que también la propia noción de la cosa está más perfectamente representada en el Verbo que en sí misma, aunque según la propia noción de existir esté de modo más verdadero en sí misma. Ahora bien, el conocimiento sigue a la representación de la forma, por lo que la cosa, puesto que no está en el alma más que bajo un cierto aspecto mediante una semejanza suya, sin embargo es conocida de modo absoluto [*simpliciter*].

12. El mismo Dios es la causa propia e inmediata de cada cosa, y en cierto modo es más íntimo a cada una de lo que la cosa lo es para sí misma, como afirma San Agustín[216].

13. Las formas no se trasladan desde el espejo a las cosas, sino al revés. Se trasladan, en cambio, desde el Verbo a las cosas, y por eso no es semejante respecto al conocimiento de las cosas en el espejo y en el Verbo.

---

[216] San Agustín, *Confessiones,* III, c. 6 (PL 32, 688).

ARTÍCULO 17

Si el conocimiento angélico se divide de modo suficiente en matutino y vespertino[217]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como afirma San Agustín[218] en *De Genesi ad litteram*, el conocimiento vespertino es aquél con el que la cosa es conocida en sí misma, y en cambio el matutino cuando se vuelve a la alabanza del Creador; de esa manera el conocimiento matutino parece distinguirse del vespertino por el hecho de este volverse o no volverse. Pero además del conocimiento de la criatura en sí misma referida o no referida al Verbo, hay que tener en cuenta otro conocimiento de la criatura que difiere de estos más de lo que uno de ellos difiere del otro: el conocimiento de las criaturas en el Verbo. Luego el conocimiento matutino y el vespertino no dividen de modo suficiente el conocimiento angélico.

2. San Agustín[219] en *De Genesi ad litteram* establece un triple ser de la criatura; uno, que posee en el Verbo, otro que tiene en la propia naturaleza, y el tercero, el que posee en la mente angélica. Ahora bien, el conocimiento matutino y el vespertino se establecen con respecto al primer y al segundo ser. Luego por referencia al tercero debe establecerse un tercer conocimiento.

3. El conocimiento matutino y el vespertino se distinguen en el conocimiento de las cosas en el Verbo y en la propia naturaleza, y en el conocimiento de las cosas ya hechas y las que han de ser hechas. Mas estos tipos de conocimiento se pueden diferenciar en cuatro modo: el primero, el conocimiento de las cosas que han de ser hechas en el Verbo; el segundo, el de las cosas hechas en el Verbo; el tercero, el de las cosas hechas en la propia naturaleza; y el cuarto, el de las cosas que han de ser hechas en su propia naturaleza, que ciertamente parece una unión inútil ya que no se conoce algo en su propia naturaleza antes de de que exista. Luego al menos es preciso que existan tres tipos de conocimiento en los ángeles, y de esa manera es insuficiente distinguirlo en dos tipos.

4. La tarde y la mañana se dicen en el conocimiento angélico a semejanza del día temporal. Pero en el día temporal entre la mañana y la tarde está el medio-

---

[217] *Summa Theologiae,* I, q. 58, a. 6, ad2 y ad3; *De potentia Dei,* q. 4, a. 2, ad14 y ad15.

[218] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IV, c. 22 (PL 34, 311).

[219] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* II, c. 8 (PL 34, 270).

día. Luego también en los ángeles entre el conocimiento matutino y el vespertino debe ponerse el conocimiento meridiano.

5. El ángel no sólo conoce las criaturas sino también al mismo Creador. Pero el conocimiento matutino y el vespertino en los ángeles se distinguen por relación al conocimiento de la criatura. Luego además del conocimiento vespertino y el matutino hay que asignar un tercer conocimiento en los ángeles.

6. El conocimiento matutino y el vespertino sólo se corresponden al conocimiento de gracia, pues en otro caso los ángeles malos tendrían conocimiento matutino o vespertino, lo cual no parece ser verdadero ya que en los demonios no hay día, y la tarde y la mañana son partes del día. Luego, existiendo en los ángeles el conocimiento natural además del gratuito, parece que hay que poner en ellos un tercer conocimiento.

EN CONTRA

El conocimiento matutino y el vespertino se distinguen mediante lo creado y lo increado. Pero entre ellos no hay nada intermedio. Luego tampoco lo hay entre el conocimiento matutino y el vespertino.

SOLUCIÓN

Sobre el conocimiento matutino y el vespertino podemos hablar en un doble modo. El primero, en cuanto a lo que es propio del conocimiento, y de esa manera entre ambos no existe otro conocimiento intermedio. En efecto, el conocimiento vespertino se distingue del matutino –como se ha dicho más arriba[220]– por el medio de conocimiento; en efecto, si éste es creado, produce el conocimiento vespertino en cualquier modo y, en cambio, si es increado produce el conocimiento matutino; y no puede existir algo que sea intermedio entre lo creado y lo increado. Pero si es considerado en cuanto a la razón propia de lo matutino y de lo vespertino, entonces existe entre ellos un conocimiento intermedio por un doble motivo. En primer lugar, porque mañana y tarde son partes del día; ahora bien, el día se encuentra en los ángeles por medio de la iluminación de la gracia, según San Agustín[221], por lo que no se extiende más allá del conocimiento gratuito de los ángeles buenos, y de esa manera hay un conocimiento natural además de esos dos. En segundo lugar, porque la tarde en cuanto tal hace terminar la mañana, y la mañana a la tarde; por eso no cualquier conocimiento de las cosas en su naturaleza propia puede llamarse vespertino, sino solamente aquél que se refiere a la alabanza del Creador, y de esa manera efectivamente la tarde vuelve a la mañana. Y así el conocimiento que los demonios

---

[220] *Supra*, a. 16.

[221] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 24 (PL 34, 313).

poseen de las cosas no es matutino ni vespertino, sino que sólo lo es el conocimiento gratuito que está en los ángeles bienaventurados.

RESPUESTAS

1. El conocimiento de las cosas en su naturaleza propia siempre es vespertino, y su relación al conocimiento en el Verbo no lo hace matutino, sino que lo hace terminar en el matutino. Por tanto, no se dice que el ángel tenga un conocimiento matutino porque refiera al Verbo el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza, como si el mismo conocimiento referido fuera el conocimiento matutino, sino porque por el hecho de referirlo merece recibir el conocimiento matutino.

2. Esa razón sería concluyente si el conocimiento matutino y el vespertino se distinguieran por parte de la cosa conocida. En efecto, de ese modo habría un triple conocimiento en consonancia con el triple ser cognoscible de las cosas. En cambio, puesto que el conocimiento matutino se distingue del vespertino por el medio del conocimiento –que es lo creado o lo increado–, mediante ambos se conoce cualquier ser de las cosas, y así no es necesario establecer un tercer conocimiento.

3. Todo conocimiento que está en el Verbo se llama conocimiento matutino, bien porque la cosa esté ya hecha, bien porque no esté hecha, ya que tal conocimiento es conforme al conocimiento divino, el cual conoce de manera semejante todas las cosas antes de que sean hechas y después de que han sido hechas. Y sin embargo todo conocimiento de la cosa en el Verbo es de la cosa en cuanto que ha de ser hecha, tanto si la cosa ha sido hecha como si no, donde el término "ha de ser hecho" [*fiendum*] no implica tiempo sino la salida de la criatura desde el Creador; de manera semejante a como en el arte, le es propio el conocimiento del artefacto en su hacerse, aunque también lo sea el del mismo artefacto ya hecho.

4. San Agustín[222] llama conocimiento matutino al que está en plena luz, por lo que contiene bajo sí al conocimiento meridiano, y por eso en ocasiones lo llama diurno y también, otras veces, matutino. O bien puede decirse que todo conocimiento del entendimiento angélico está mezclado de tinieblas por parte del cognoscente; por eso ningún conocimiento de algún entendimiento creado puede llamarse meridiano, sino sólo le conocimiento con el que Dios conoce todas las cosas en sí mismo.

5. Con el mismo conocimiento se conocen el Verbo y las cosas en el Verbo, por lo que también el conocimiento del Verbo se llama matutino. Y esto es pa-

---

[222] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, c. 18 (PL 34, 334); *De civitate Dei*, XI, c. 29 (PL 41, 343).

tente ya que el séptimo día, que significa el descanso de Dios en sí mismo, tiene mañana. Por eso el conocimiento matutino es aquél con el que el ángel conoce a Dios.

6. A lo sexto es clara la respuesta por lo ya señalado.

CUESTIÓN 9*
LA COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA ANGÉLICA

Primero, se pregunta si un ángel puede iluminar a otro.

Segundo, si un ángel inferior puede ser iluminado siempre por uno superior.

Tercero, si un ángel al iluminar a otro, lo purifica.

Cuarto, si un ángel habla a otro ángel.

Quinto, si los ángeles superiores hablan a los inferiores.

Sexto, si se requiere una determinada distancia local para que un ángel hable a otro ángel.

Séptimo, si un ángel puede hablar a otro ángel de modo tal que los demás no perciban su locución.

ARTÍCULO 1
Si un ángel puede iluminar a otro[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como afirma San Agustín[2], solamente Dios puede dar forma [*formare*] la mente. Ahora bien, la iluminación del ángel es un cierto perfeccionamiento de la mente de quien es iluminado. Por consiguiente, solamente Dios puede iluminar a un ángel.

---

* Traducción de Ángel Luis González.

1 *Summa Theologiae*, I, q. 106, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 2: *Compendium Theologiae*, c. 126.

2 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 20 (PL 34, 292).

2. En los ángeles no existe otra luz excepto la de la gracia y la de la naturaleza. Ahora bien, con la luz de la naturaleza un ángel no ilumina a otro ángel, puesto que cada uno de ellos tiene sus características naturales inmediatamente de Dios, y de modo semejante tampoco con la luz de la gracia, la cual es concedida de modo inmediato únicamente por Dios. Luego un ángel no puede iluminar a otro ángel.

3. Del mismo modo en que el cuerpo se relaciona con la luz corporal, lo hace el espíritu con la luz espiritual. Ahora bien, un cuerpo iluminado por una luz muy intensa no es iluminado simultáneamente por una luz menor, lo mismo que el aire iluminado por la luz del sol no es iluminado a la vez por la luna. Por tanto, como la luz espiritual divina excede cualquier luz creada más de lo que la luz del sol excede a la luz de una candela o de una estrella, parece que un ángel no es iluminado por otro, al ser todos los ángeles iluminados por Dios.

4. Si un ángel ilumina a otro ángel, eso ocurre o bien a través de un medio o bien sin un medio. Pero no puede ocurrir esto sin un medio, ya que en ese caso sería preciso que un ángel estuviese unido por sí mismo al otro ángel que es iluminado, lo cual no puede ser ya que sólo Dios puede penetrar en las mentes. De manera semejante tampoco ocurre esto a través de un medio porque tal medio no puede ser ni corporal –al no ser susceptible de recibir la luz espiritual– ni espiritual –ya que este medio espiritual no puede ser otra cosa que un ángel–. De ese modo o se iría al infinito en los medios, y si así fuese no podría seguirse iluminación alguna ya que es imposible recorrer los infinitos, o bien sería preciso llegar a un ángel que ilumine inmediatamente a otro ángel, lo cual se ha mostrado que es imposible. Luego es imposible que un ángel ilumine a otro.

5. Si un ángel ilumina a otro ángel, eso acontece o bien porque le comunica su propia luz o bien porque le proporciona alguna otra luz. Mas no puede darse del primer modo, pues en ese caso una y la misma luz estaría en diversos ángeles iluminados; y tampoco del segundo modo, pues entonces sería necesario que esa luz fuese producto de un ángel superior, de lo cual resultaría que un ángel sería el creador de esa luz, puesto que esa luz no surge de la materia. Luego parece que un ángel no ilumina a otro.

6. Si un ángel es iluminado por otro ángel, es preciso que el ángel iluminado sea reducido de la potencia al acto, puesto que ser iluminado es un cierto devenir. Ahora bien, siempre que algo se reduce de la potencia al acto, es preciso que en él se corrompa algo. Así pues, como en los ángeles no puede corromperse nada, parece que un ángel no puede ser iluminado por otro ángel.

7. Si uno es iluminado por otro, la luz que uno proporciona al otro o es sustancia o accidente. Pero no puede ser sustancia ya que la forma sustancial sobreañadida hace variar la especie, lo mismo que la unidad añadida cambia la

especie del número, como se afirma en la *Metaphysica*[3], y de ese modo se seguiría que un ángel por el hecho de ser iluminado cambiaría de especie. De modo similar no puede ser un accidente, ya que el accidente no puede extenderse más allá del sujeto. Luego un ángel no puede iluminar a otro.

8. Nuestra vista, tanto la corporal como la intelectual necesita de la luz, ya que su objeto es inteligible y visible en potencia, de tal modo que mediante la luz se convierta en inteligible y visible en acto. Ahora bien, el objeto del conocimiento angélico es inteligible en acto, ya que es la misma esencia divina o las especies concreadas. Luego los ángeles para conocer no necesitan de una luz inteligible.

9. Si un ángel ilumina a otro ángel eso ocurre o bien por respecto al conocimiento natural o bien en relación al conocimiento de gracia. Pero no puede ser respecto al conocimiento natural, ya que tanto en los ángeles superiores como en los inferiores el conocimiento natural es perfecto por medio de formas innatas. De modo semejante tampoco puede ser respecto al conocimiento de gracia por el que conocen las cosas en el Verbo, ya que todos los ángeles ven inmediatamente al Verbo. Luego un ángel no ilumina a otro.

10. Para el conocimiento intelectual sólo se requiere la forma inteligible y la luz inteligible. Ahora bien, un ángel no proporciona a otro ángel ni las formas inteligibles que son concreadas ni la luz inteligible puesto que cada uno es iluminado por Dios, según aquello de *Job* (25, 3): "¿Alguien puede contar sus huestes y sobre quién no brilla su luz?". Luego un ángel no ilumina a otro ángel.

11. La iluminación se ordena a expulsar las tinieblas. Pero en el conocimiento de los ángeles no existe ni tiniebla ni oscuridad, y por eso la *Glossa*[4] sobre 2 *Corintios* (12, 2) afirma que "en la región de los inteligibles", que consta que es la región de los ángeles, "sin imagen corporal alguna la mente ve la clara verdad no ofuscada por ninguna niebla de falsas opiniones". Luego un ángel no es iluminado por otro ángel.

12. El entendimiento angélico es más noble que el entendimiento agente de nuestra alma. Ahora bien, el entendimiento agente de nuestra alma jamás es iluminado sino que únicamente ilumina. Luego tampoco los ángeles son iluminados.

13. En *Apocalipsis* (21, 23) se dice que "la ciudad de los bienaventurados no tiene necesidad de sol ni de luna, pues la claridad de Dios la iluminará"; y la *Glossa*[5] expone que el sol y la luna son "los doctores mayores y menores". Luego al ser ya el ángel ciudadano de esa ciudad, sólo será iluminado por Dios.

---

[3] Aristóteles, *Metaphysica,* VIII, 3, 1043 b 36.

[4] *Glossa* de Pedro Lombardo a *Corintios,* 12, 2 (PL 192, 81D).

[5] *Glossa ordinaria et interlineal, Apocalipsis,* 21, 23.

14. Si un ángel ilumina a otro ángel, o es por abundancia de la luz natural o por abundancia de una luz gratuita. Pero por abundancia de la natural no puede ser, ya que como el ángel que cayó pertenecía a los ángeles supremos, poseyó características naturales muy excelentes que permanecen íntegras en él, como afirma Dionisio[6] en *De divinis nominibus*, y de esa manera un demonio podría iluminar a un ángel, lo cual es absurdo. De modo similar, tampoco puede ser por la abundancia de la luz de la gracia, ya que algún hombre en estado de vida itinerante puede ser mayor en gracia que ángeles inferiores, por la virtud de la gracia algunos hombres son llevados a los órdenes de los ángeles superiores, y de ese modo un hombre en estado de vida itinierante podría iluminar a un ángel, lo cual es absurdo. Luego un ángel no ilumina a otro ángel.

15. Afirma Dionisio[7] en *De caelesti hierarchia* que "la iluminación es una asunción de la ciencia divina". Pero no puede llamarse ciencia divina más que a aquélla que se refiere a Dios o a las cosas divinas, y en ambos modos el ángel sólo asume la ciencia divina recibiéndola de Dios. Luego un ángel no ilumina a otro.

16. Como la potencia del entendimiento angélico está enteramente terminada por medio de formas innatas, las formas innatas son suficientes para conocer todas las cosas que el ángel puede conocer. Luego no es preciso que sea iluminado por un ángel superior para conocer algo.

17. Todos los ángeles difieren entre sí en especie, o al menos aquellos que son de diferentes órdenes. Pero nada es iluminado por una luz de otra especie, como la realidad corporal no es iluminada por la luz espiritual. Luego un ángel no es iluminado por otro.

18. La luz del entendimiento angélico es más perfecta que la luz de nuestro entendimiento agente. Ahora bien, la luz de nuestro entendimiento agente es suficiente para todas las especies que recibimos de los sentidos. Por tanto, también la luz del entendimiento angélico es suficiente para todas las especies innatas, y de esa manera no es preciso que se sobreañada otra luz.

EN CONTRA

1. Afirma Dionisio[8] en *De caelesti hierarchia* que el orden de la jerarquía estriba en que "estos son iluminados, y en cambio aquéllos iluminan". Luego etc.

2. Lo mismo que existe un orden en los hombres también hay un orden en los ángeles, como consta por lo que señala Dionisio[9]. Ahora bien, entre los

---

6 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus,* 4, §23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia,* 7, §3 (PG 3, 209C; Dion. 858).

8 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia,* 3, §2 (PG 3, 165B; Dion. 792).

hombres, los que son superiores iluminan a los inferiores, como se dice en *Efesios* (3, 8): "A mí, que soy el más pequeño de todos los santos, se me ha dado esta gracia: la de iluminar a todos", etc. Luego también los ángeles superiores iluminan a los inferiores.

3. La luz espiritual es más eficaz que la corporal. Pero los cuerpos superiores iluminan a los cuerpos inferiores. Luego también los ángeles superiores iluminan a los inferiores.

SOLUCIÓN

De la luz espiritual es preciso hablar a semejanza de la luz corporal. Ahora bien, la luz corporal es el medio con el que vemos, y sirve a nuestra vista de dos maneras: la primera, por el hecho de que por medio de ella se hace para nosotros visible en acto lo que era visible en potencia; la segunda, por cuanto la vista misma es fortalecida por la naturaleza de la luz para ver, por lo cual es también necesario que la luz esté en la composición del órgano. Por eso, también puede decirse que la luz intelectual es el mismo vigor del entendimiento para entender o incluso aquello por lo que algo se hace conocido para nosotros. De ahí que algo puede ser iluminado por otra cosa de dos maneras, a saber, en cuanto que su entendimiento es fortalecido para conocer, y en cuanto que el entendimiento es conducido por algo en orden a conocer una realidad determinada. Y estas dos cosas se juntan en el entendimiento, como es patente cuando en alguien, mediante algún medio que concibe en su mente, es fortalecido su entendimiento para ver algunas cosas que previamente no podía ver. Por tanto, según esto se dice que un entendimiento es iluminado por otro en cuanto le proporciona un cierto medio de conocer por el que el entendimiento fortalecido tiene poder respecto de algunas cosas cognoscibles sobre las que antes no tenía ese poder. Esto acontece en nosotros de un doble modo. El primero, mediante el discurso, como cuando un docente con su palabra proporciona al discípulo un cierto medio a través del cual su entendimiento es fortalecido en orden a entender algunas cosas que antes no podía entender, y de esa manera se dice que el maestro ilumina al discípulo. El segundo modo, en cuanto se propone a alguien un cierto signo sensible a partir del cual él puede ser guiado hacia el conocimiento de un cierto inteligible, y así se dice que el sacerdote ilumina al pueblo, según Dionisio[10], en cuanto administra al pueblo los sacramentos y muestra aquellas cosas que conducen a los inteligibles divinos.

---

[9] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, pars 1, §2 (PG 3, 501D; Dion. 1322).

[10] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, pars 1, §6 (PG 3, 505D; Dion. 1339).

Ahora bien, los ángeles ni alcanzan el conocimiento de las cosas divinas por medio de signos sensibles ni reciben medios inteligibles con variedad y discurso, como los recibimos nosotros, sino que lo reciben de modo inmaterial. Y esto es lo que Dionisio[11] afirma en *De caelesti hierarchia*, mostrando de qué manera son iluminados los ángeles superiores: "las primeras esencias de los ángeles –afirma– son contemplativas, especulativas de los símbolos sensibles o intelectuales; no como llevadas a Dios por la diversidad de la sagrada Escritura, sino como provistas de una mayor luz de la ciencia inmaterial". Por tanto, que un ángel sea iluminado por otro ángel no es otra cosa que el entendimiento del ángel inferior fortalecido por medio de algo visto en el ángel superior en orden a conocer algunas cosas, y esto ciertamente puede suceder de la siguiente manera: lo mismo que, en efecto, en los cuerpos los que son superiores son como acto respecto de los inferiores –como el fuego respecto del aire–, al igual que también los espíritus superiores son como actos respecto de los inferiores. Ahora bien, toda potencia es fortalecida y perfeccionada por la unión con su acto, y por eso también los cuerpos inferiores son conservados en los superiores, que son su lugar. Y en consecuencia también los ángeles inferiores son fortalecidos por su conexión con los superiores, la cual en verdad es una conexión que acontece mediante lo intuido por el entendimiento; y en ese sentido se dice que son iluminados por ellos.

RESPUESTAS

1. San Agustín habla de la formación última por la que la mente es conformada mediante la gracia que es dada inmediatamente por Dios.

2. Un ángel iluminante no produce una nueva luz de gracia o de naturaleza más que como participado. En efecto, como todo lo que es entendido se conoce merced a la luz intelectual, la misma realidad conocida en cuanto tal incluye en sí la luz intelectual como participada, por virtud de la cual tiene la capacidad de fortalecer el entendimiento. Esto es patente cuando el maestro proporciona al discípulo el término medio de una demostración en el que la luz del entendimiento agente es participado como en un instrumento. Los primeros principios, en efecto, son como instrumentos del entendimiento agente, como afirma el Comentador[12] en el *De anima*, y de modo semejante también todos los principios segundos que contienen los medios propios de las demostraciones. Por eso, por el hecho de que un ángel superior muestra lo que él conoce a otro ángel, el entendimiento de éste es fortalecido para conocer algunas cosas que antes no conocía. Y así no se produce en el ángel iluminado una nueva luz de naturaleza

---

[11] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 7, §2 (PG 3, 208B; Dion. 847).

[12] Averroes, *De anima,* III, com. 36 (VI[1], 184C).

o de gracia, sino que la luz que antes estaba presente es fortalecida por medio de la luz contenida en lo conocido que es percibido por el ángel superior.

3. La luz corporal y la luz espiritual no son completamente semejantes. En efecto, cualquier cuerpo puede ser iluminado de modo indiferente por cualquier luz corporal, y eso por el hecho de que toda luz corporal se relaciona de igual manera respecto a las formas visibles. En cambio no todo espíritu puede ser iluminado de igual manera por cualquier luz, ya que cada luz no contiene de manera igual las formas inteligibles; en efecto, la luz suprema contiene las formas inteligibles más universales. Por tanto, al estar el entendimiento inferior proporcionado para recibir el conocimiento mediante formas más particulares, no le es suficiente ser iluminado por una luz superior, sino que es preciso que sea iluminado por una luz inferior para adecuarse al conocimiento de las cosas, como es patente en nosotros. En efecto, el metafísico posee el conocimiento de todas las cosas en los principios universales; el médico, por su parte, considera las cosas sobre todo en lo particular, por lo cual no recibe inmediatamente del metafísico los principios, sino que los recibe inmediatamente del filósofo natural, el cual posee los principios de modo más contraído que los del metafísico. En cambio, el filósofo natural, cuya consideración es más universal que la del médico, puede recibir inmediatamente del metafísico los principios de su consideración. Por eso, como en la luz del entendimiento divino las nociones de las cosas están máximamente unidas como en un solo principio sumamente universal, los ángeles inferiores no están proporcionados para recibir el conocimiento únicamente por medio de esa luz, si no se añade la luz de los ángeles superiores en los que se contraen las formas inteligibles.

4. Un ángel ilumina en ocasiones a otro ángel a través de un medio, y en otras ocasiones sin un medio. Es a través de un medio –pero espiritual– como cuando un ángel superior ilumina a otro intermedio, y el intermedio ilumina al inferior gracias a la luz del ángel superior. Es sin medio, como cuando el ángel superior ilumina al ángel que existe inmediatamente bajo él. Y no es preciso que el que ilumina se una al que es iluminado como si entrase en su mente, sino como estando en contacto mutuamente por el hecho de que uno ve al otro.

5. Uno y el mismo medio en número es conocido por el ángel superior y por el inferior; pero el conocimiento del ángel superior respecto de aquello es distinto del conocimiento del inferior, y así en cierto modo la luz es la misma y en cierto modo distinta. Y sin embargo, del hecho de que sea distinta, no se sigue que sea creada por un ángel superior, puesto que las cosas que no son subsistentes de suyo, propiamente hablando no son producidas, al igual que tampoco existen de suyo; y por eso no es producido el color sino que se produce lo coloreado, como se afirma en la *Metaphysica*[13]. Por eso, no se produce la misma luz

---

[13] Aristóteles, *Metaphysica,* VII, 9, 1034 b 7.

del ángel, sino que se produce lo iluminado mismo, que pasa de iluminado en potencia a iluminado en acto.

6. Lo mismo que en la iluminación corporal no se remueve forma alguna sino la sola privación de la luz, que es la tiniebla, lo mismo sucede también en la iluminación espiritual. Por eso, no es necesario que exista ahí alguna corrupción, sino únicamente la remoción de la negación [*negationis*].

7. Esa luz del ángel por la que se dice que es iluminado no es una perfección esencial del ángel mismo, sino una perfección segunda, la cual se reduce al género de accidente. Y no se sigue de ahí que un accidente se extienda más allá de su sujeto, ya que ese conocimiento por el que es iluminado el ángel superior no existe el mismo en número en el ángel inferior, sino de manera específica y nocional, en cuanto es de la misma cosa. Como también es la misma en especie, pero no en número, la luz que está en el aire iluminado y en el sol iluminante.

8. Mediante la luz se hace inteligible en acto algo que antes era inteligible en potencia. Pero esto puede acontecer de dos maneras. La primera de tal manera que lo que es de suyo inteligible en potencia se haga inteligible en acto, como sucede en nosotros, y así el entendimiento angélico no necesita de una luz puesto que no abstrae la especie de los fantasmas. La segunda manera, de modo tal que lo que es inteligible en potencia para alguien inteligente se convierta para él en inteligible en acto, lo mismo que para nosotros las sustancias superiores se hacen inteligibles en acto por medio de aquellas cosas con las que alcanzamos su conocimiento. Y de esta manera el entendimiento del ángel necesita de una luz para ser conducido al conocimiento actual de aquellas cosas a las que está en potencia de conocer.

9. La iluminación por la que un ángel ilumina a otro no se refiere a aquellas cosas que pertenecen al conocimiento natural de los ángeles, puesto que en ese sentido todos poseen un conocimiento natural perfecto desde el inicio de su creación, a no ser que establezcamos que los ángeles superiores sean la causa de los inferiores, lo cual es contrario a la fe. Ahora bien, este conocimiento versa sobre aquellas cosas que son reveladas a los ángeles y que exceden el conocimiento natural, por ejemplo las que pertenecen a los divinos misterios referidos a la Iglesia superior o inferior. Por eso, también Dionisio[14] establece una acción jerárquica. Tampoco se sigue que, aunque todos vean al Verbo, todo lo que ven en el Verbo los ángeles superiores lo vean también los inferiores.

10. Cuando un ángel es iluminado por otro no le son infundidas nuevas especies, sino que a partir de las mismas especies que previamente poseía su entendimiento, reforzado por medio de una luz superior de la manera antes señalada, se hace cognoscitivo de más cosas, al igual que nuestro entendimiento, al

---

[14] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 3, §1 (PG 3, 164D; Dion. 785).

ser fortalecido por medio de la luz divina o la angélica, desde los mismos fantasmas puede llegar al conocimiento de más cosas que las que de suyo podría conocer.

11. Aunque en los ángeles no exista alguna oscuridad proveniente del error, sin embargo en ellos hay ignorancia de algunas cosas que exceden su conocimiento natural. Y por ese motivo necesitan de iluminación.

12. Ninguna cosa por ser material recibe algo según lo que hay de formal en ella, sino sólo según lo que en ella es material, lo mismo que nuestra alma no recibe la iluminación en razón del entendimiento agente sino en razón del entendimiento posible. De igual modo que también las cosas corpóreas no reciben impresión alguna por parte de la forma sino por parte de la materia, y sin embargo nuestro entendimiento posible es más simple que cualquier forma material. De esta manera también el entendimiento del ángel es iluminado según lo que posee de potencialidad, aunque él mismo sea más noble que nuestro entendimiento agente, que no es iluminado.

13. Ese texto debe ser entendido referido a aquellas cosas que pertenecen al conocimiento de la beatitud, en las cuales todos los ángeles son iluminados de modo inmediato por Dios.

14. Esta iluminación de la que estamos hablando se produce mediante la luz de la gracia, que perfecciona la luz de la naturaleza. Y sin embargo no se sigue de ahí que el hombre en estado de vida itinerante pueda iluminar a un ángel; en efecto, no posee una gracia mayor en acto, sino sólo virtualmente, ya que posee la gracia a partir de la cual puede merecer un estado más perfecto, lo mismo que también un potro recién nacido es mayor virtualmente que un asno, aunque sea menor en su cantidad actual.

15. Cuando se afirma que la iluminación es la asunción de la ciencia divina, se la llama ciencia divina porque tiene su origen en la iluminación divina.

16. Las formas innatas son suficientes para conocer todas las cosas que son conocidas por el ángel con conocimiento natural. Pero respecto a aquellas cosas que están por encima del conocimiento natural necesitan de una luz más alta.

17. En los ángeles que son diferentes en especie no es preciso que haya una luz inteligible diferente en especie, lo mismo que también en los cuerpos diferentes en especie existe el mismo color en especie. Y esto es especialmente verdadero respecto de la luz de la gracia, que también en los hombres y en los ángeles es la misma en especie.

18. La luz del entendimiento agente es suficiente en nosotros para aquellas cosas que son propias del conocimiento natural, pero para las demás se requiere una luz más alta, como la de la fe o la de la profecía.

ARTÍCULO 2

Si un ángel inferior puede ser iluminado siempre por uno superior o alguna vez por Dios

Parece que un ángel es iluminado inmediatamente por Dios.

OBJECIONES

1. Un ángel es inferior en potencia a la gracia de la voluntad y a la iluminación del entendimiento. Ahora bien, sólo recibe de Dios tanta gracia cuanta es capaz de recibir. Luego sólo recibe de Dios la iluminación de la que es capaz y por consiguiente es iluminado inmediatamente por Dios, y no por medio de un ángel intermedio.

2. Como entre Dios y los ángeles inferiores están en medio los superiores, de la misma manera entre los superiores y nosotros están en medio los inferiores. Pero los ángeles superiores en ocasiones nos iluminan de modo inmediato, como un serafín iluminó a Isaías, según queda claro en *Isaías* (6, 6). Por tanto, también los ángeles inferiores en ocasiones son iluminados inmediatamente por Dios.

3. Así como existe un cierto orden determinado en las sustancias espirituales, igualmente lo hay en las sustancias corporales. Ahora bien, en ocasiones en las cosas corporales la virtud divina actúa sin contar con las causas intermedias, como cuando resucita a un muerto sin la cooperación de un cuerpo celeste. Luego también en ocasiones ilumina a los ángeles inferiores sin la ayuda de los superiores.

4. "Todo lo que puede la virtud inferior lo puede también la superior". Luego si un ángel superior puede iluminar a un ángel inferior, con mayor razón Dios puede iluminarle de modo inmediato, y de ese modo no es preciso que las iluminaciones divinas sean siempre dadas a los inferiores por medio de los superiores.

EN CONTRA

1. Afirma Dionisio[15] que ha sido inmutablemente establecida por la divinidad esta ley, a saber: que las cosas inferiores se reconduzcan a Dios por medio de las superiores. Luego, los ángeles inferiores jamás son iluminados de modo inmediato por Dios.

---

[15] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 5, pars 1, §4 (PG 3, 504C; Dion. 1330).

2. Lo mismo que los ángeles por su naturaleza son superiores a los cuerpos, así también los ángeles superiores tienen preeminencia sobre los inferiores. Ahora bien, nada es hecho por Dios en los seres corpóreos, en lo que pertenece al gobierno de estos, sin el concurso de los ángeles, como es claro por lo que señala San Agustín[16] en *De Trinitate*. Luego tampoco se hace nada en los ángeles inferiores por Dios si no es a través de los ángeles superiores.

3. Los cuerpos inferiores no son movidos por los cuerpos superiores más que mediante los intermedios, como la tierra lo es por el cielo mediante el aire. Ahora bien, en los espíritus existe un orden semejante al que hay en los cuerpos. Luego tampoco el sumo espíritu ilumina a los ángeles inferiores más que mediante los intermedios.

SOLUCIÓN

De la bondad divina deriva el que Él mismo comunique a las criaturas algo de su perfección en consonancia con la proporción de éstas. Y por consiguiente les comunica algo de su bondad no sólo por cuanto sean buenas y perfectas, sino también en cuanto amplían la perfección a otras cosas, cooperando con Dios de algún modo. Y éste es un nobilísimo modo de imitación de Dios, por lo que Dionisio[17] afirma en *De caelesti hierarchia* que "lo más divino de todo es llegar a ser cooperador de Dios". De ahí procede el orden que hay en los ángeles por el cual algunos iluminan a otros.

Ahora bien, respecto de este orden algunos han opinado de manera diversa. Unos, en efecto, consideran que este orden está tan firmemente establecido que nunca puede acaecer nada fuera de él, sino que siempre y en todos los casos ese orden se conserva. Otros, en cambio, piensan que este orden está establecido de modo tal que las cosas suceden habitualmente según este orden, pero que sin embargo en ocasiones se omite debido a causas necesarias, lo mismo que también el curso de las cosas naturales es cambiado por dispensa divina por haber surgido alguna causa nueva, como es claro en los milagros.

La primera opinión parece más razonable por tres razones. En primer lugar porque por ser propio de la dignidad de los ángeles superiores que por medio de ellos sean iluminados los inferiores, se derogaría su dignidad si en alguna ocasión fueran iluminados sin ellos. En segundo lugar, porque cuanto más cercanas son algunas cosas a Dios, que es sumamente inmóvil, tanto más deben ser inmóviles; por eso los cuerpos inferiores, que distan máximamente de Dios, en ocasiones se desvían de su curso natural, mientras que los cuerpos celestes siempre conservan su movimiento natural. De ahí que no parezca ser razonable

---

[16] San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 4 (PL 42, 873).

[17] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 3, §2 (PG 3, 165B; Dion. 791).

que el orden de los espíritus celestes, que son cercanísimos a Dios, cambie en alguna ocasión. Y en tercer lugar porque en las cosas que pertenecen al estado de naturaleza no se produce mutación alguna por virtud divina excepto por causa de algo mejor, a saber, por algo que pertenezca a la gracia o a la gloria. Ahora bien, no existe un estado más alto que el estado de gloria, en el cual se distinguen los órdenes de los ángeles; por eso no parece razonable que las cosas que se refieren a los órdenes de los ángeles cambien alguna vez.

RESPUESTAS

1. Dios proporciona a los ángeles la gracia y la iluminación según la capacidad de estos. Sin embargo las proporciona de modo diferente, porque la gracia, que pertenece al afecto, es proporcionada por Dios inmediatamente a todos ellos, puesto que en la voluntad de estos no hay un orden por el que uno pueda influir sobre otro; pero la iluminación desciende desde Dios a los últimos a través de los primeros y los intermedios.

2. Dionisio[18] en *De caelesti hierarchia*, resuelve esto de una doble manera. La primera, afirmando que ese ángel que fue enviado a purificar los labios del profeta, aun perteneciendo a los inferiores, es llamado sin embargo de modo equívoco serafín por el hecho de que purificó quemando, es decir, con un carbón encendido que había tomado del altar con una tenaza: se llama, en efecto, serafín por cuanto quema o incendia. La segunda afirma, en efecto, que ese ángel de un orden inferior que purificó los labios del profeta no pretendía reconducirse hacia sí mismo sino a Dios y a un ángel superior ya que actuaba por virtud de ambos. Y por eso le mostró a Dios y a un ángel superior, lo mismo que también se dice que el obispo absuelve a uno cuando el sacerdote absuelve por autoridad de éste; y de esa manera no sucede que se diga serafín de modo equívoco, ni que un serafín haya iluminado al profeta inmediatamente.

3. El curso natural posee un estado más noble, por razón del cual es digno que en alguna ocasión pueda ser inmutado. En cambio, no existe nada más noble que el estado de gloria, y por tanto no se trata de algo semejante.

4. No es a causa de la impotencia de Dios o de los ángeles superiores por lo que los ángeles inferiores son iluminados por Dios y por los primeros ángeles mediante los intermedios, sino que es porque se conserve la dignidad y perfección de todos, lo que acontece cuando muchos cooperan con Dios en un mismo asunto.

---

[18] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 13, §1 (PG 3, 300B; Dion. 942).

ARTÍCULO 3
Si un ángel al iluminar a otro lo purifica[19]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La purificación, en efecto, se da por causa de una impureza. Ahora bien, en los ángeles no hay impureza alguna. Luego un ángel no puede purificar a otro.

2. Pero podría afirmarse que esa purificación no se entiende respecto del pecado sino respecto de la ignorancia o la nesciencia [*nescientia*]. Mas, por el contrario, puesto que esa ignorancia no puede existir en los ángeles bienaventurados como procedente del pecado, ya que en ellos no ha habido ninguno, sólo podrá darse por naturaleza. Ahora bien, las cosas que son naturales no son removidas mientras permanece esa naturaleza. Luego el ángel no puede ser purificado respecto de la ignorancia.

3. La iluminación expulsa las tinieblas. Pero en los ángeles, las tinieblas sólo pueden ser entendidas por la ignorancia y la nesciencia. Luego si por medio de la purificación se suprime la nesciencia, la purificación y la iluminación serán lo mismo y no deben distinguirse.

4. Podría decirse sin embargo que la iluminación se refiere al término final [*ad quem*], y en cambio la purificación al punto de partida [*a quo*]. Pero, por el contrario, de ninguna manera se puede encontrar un tercer término distinto del punto de partida y del de llegada. Luego si estas dos acciones jerárquicas, la purificación y la iluminación, se distinguen en función del punto de partida y el de llegada, no podrá ponerse una tercera acción, lo cual va contra lo que afirma Dionisio[20], quien pone a la perfección en tercer lugar.

5. Mientras algo está en estado de progreso no es todavía perfecto. Ahora bien, el conocimiento de los ángeles de algún modo aumenta hasta el día del juicio, como afirma el Maestro[21] en *Sententiae*. Luego un ángel no puede ahora perfeccionar a otro.

6. Al igual que la iluminación es causa de la purificación, también lo es de la perfección. Pero la causa es anterior a lo causado. Luego lo mismo que la ilumi-

---

[19] *Summa Theologiae*, I, q. 106, a. 2, ad1; *In II Sententiarum*, d. 9, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 126.

[20] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 3, §2 (PG 3, 165B; Dion. 792).

[21] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 11, c. 2.

nación precede a la perfección, así también precede a la purificación si ésta lo es por nesciencia.

EN CONTRA

Dionisio[22], en *De caelesti hierarchia*, distingue y ordena semejantes acciones de la siguiente manera, afirmando que "el orden de la jerarquía lleva consigo que algunos sean purificados y que otros, en cambio, los purifiquen; que estos sean iluminados y aquellos, en cambio, los iluminen; que estos sean perfeccionados y los otros, en cambio, los perfeccionen".

SOLUCIÓN

Estas tres acciones en los ángeles se refieren solamente a la recepción del conocimiento. Por eso afirma Dionisio[23] en *De caelesti hierarchia* que "la purificación, la iluminación y la perfección son recepción de la ciencia divina". En cambio, su distinción ha de tomarse de la siguiente manera: en cualquier generación o mutación, en efecto, se encuentran dos términos, a saber, el término de partida y el término de llegada. Ambos, sin embargo, están de manera diferente en los diversos casos. En unos casos, en efecto, el término de partida es algo contrario a la perfección que ha de ser adquirida, como por ejemplo la negrura es contraria a la blancura que se adquiere por un emblanquecimiento. En otros casos, en cambio, la perfección que ha de ser adquirida no tiene directamente un contrario, sino que en el sujeto preexisten unas disposiciones que son contrarias a las disposiciones ordenadas a la perfección que ha de ser inducida, como es claro en la animación de un cuerpo. Y en otros casos, en cambio, sólo se presupone la privación o negación de la forma que ha de introducirse, como por ejemplo las tinieblas preceden a la iluminación del aire, las cuales se suprimen por la presencia de la luz. De modo semejante, también el término de llegada en ocasiones es uno sólo, como en el emblanquecimiento el término final es la blancura. En cambio, en otras ocasiones son dos los términos de llegada, de los cuales uno se ordena al otro, como es patente en la alteración de los elementos, de los que un término es una disposición que es necesaria y, en cambio, otro es la misma forma sustancial.

Por tanto, en la recepción del conocimiento, por lo que se refiere al término de partida, se encuentra la predicha diversidad, puesto que en ocasiones en aquél que recibe la ciencia preexiste un error contrario a la ciencia que debe ser adquirida, y en cambio en otras ocasiones preexisten las disposiciones contrarias –como la impureza del alma o una inmoderada ocupación respecto de las

---

22 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 3, §2 (PG 3, 165B; Dion. 792).

23 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 7, §3 (PG 3, 209C; Dion. 858).

cosas sensibles o cosas semejantes–. En otras ocasiones, en cambio, sólo preexiste la privación o la negación del conocimiento, como cuando avanzamos en el conocimiento de día en día, y sólo de esta manera es preciso tomar en los ángeles el término de partida. En cambio, por parte del término de llegada se encuentran en la recepción del conocimiento dos términos. El primero es aquello mediante lo cual el entendimiento es perfeccionado para conocer algo, ya sea la forma inteligible, o la luz inteligible, o cualquier medio de conocimiento. El segundo término es el conocimiento mismo que de ahí procede, el cual es el último término en la recepción del conocimiento.

Así pues, la purificación se produce en los ángeles por remoción de la nesciencia, y por eso dice Dionisio[24] en *De caelesti hierarchia* que "la asunción de la ciencia divina es la purificación de la ignorancia". La iluminación, en cambio, se produce según el primer término de llegada, y por eso afirma en el mismo lugar que los ángeles son iluminados en cuanto a ellos les viene manifestado algo "por medio de una iluminación más alta". Ahora bien, la perfección en cuanto a eso mismo es término último, y por eso afirma[25] que son perfeccionados "con la luz misma por la ciencia de las luminosas doctrinas", de tal modo que se entienda que la iluminación y la perfección son diferentes, como también lo son la información de la vista mediante la especie visible y el conocimiento de la misma cosa visible. Y en consonancia con esto Dionisio[26] afirma en *De ecclesiastica hierarchia* que el orden de los diáconos está constituido para purificar, el de los sacerdotes para iluminar, y el de los obispos para perfeccionar. La razón de eso es porque los diáconos tenían su oficio respecto de los catecúmenos y sobre los poseídos por el demonio [*energumenos*], en los que existen disposiciones contrarias a la iluminación, que son suprimidas por su ministerio; el oficio de los sacerdotes, por su parte, es comunicar y mostrar al pueblo los sacramentos, que son como ciertos medios con los que somos conducidos a las cosas divinas; y por su parte el oficio de los obispos era abrir al pueblo las cosas espirituales, que estaban veladas en la significación de los sacramentos.

---

[24] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 7, §3 (PG 3, 209C; Dion. 859).

[25] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 7, §3 (PG 3, 209C; Dion. 859).

[26] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 5, pars 1, §7 (PG 3, 508C; Dion. 1345).

RESPUESTAS

1. Como dice Dionisio[27] en *De ecclesiastica hierarchia* la purificación en los ángeles no hay que entenderla como referida a una impureza, sino solamente referida a la nesciencia.

2. Se dice que una negación o defecto procede de la naturaleza de dos modos. El primero, como si fuese debido a la naturaleza el poseer tal negación, como por ejemplo es algo natural al asno el no tener razón; y un defecto natural de este tipo no es suprimible jamás mientras permanece tal naturaleza. El segundo, como no es debido a la naturaleza poseer tal perfección, se dice que la negación procede de la naturaleza, y principalmente cuando la facultad de la naturaleza no basta para adquirir tal perfección, y tal defecto natural se quita; como es claro en el caso de la ignorancia que tienen los niños, y también en el caso en que, al sernos conferida la gloria, es eliminada su ausencia. Y de modo semejante también es quitada la nesciencia en los ángeles.

3. La iluminación y la purificación se relacionan respecto a la adquisición de la ciencia angélica como lo hacen la generación y la corrupción para la adquisición de la forma natural. Éstas ciertamente son una sola cosa en cuanto al sujeto y, en cambio, difieren según la razón.

4. A lo cuarto es patente la respuesta a partir de lo ya señalado.

5. La perfección no se toma en este caso respecto a todo el conocimiento angélico, sino sólo respecto a ese conocimiento que es perfeccionado mientras es conducido al conocimiento de alguna cosa.

6. Lo mismo que la forma de alguna manera es causa de la materia en cuanto le da el ser en acto, en cambio en otro modo la materia es causa de la forma en cuanto que la sustenta; y así también en un cierto modo las cosas que pertenecen a la forma preceden a las cosas que pertenecen a la materia, pero en algún otro modo es al revés. Y como la privación proviene por parte de la materia, por eso la supresión de la privación es anterior a la introducción de la forma naturalmente en cuanto al orden según el cual la materia es anterior a la forma, lo que se denomina orden de la generación. Ahora bien, la introducción de la forma es anterior en aquel orden en el que la forma es anterior a la materia, que es el orden de la perfección. Y la misma razón es la que concierne al orden de la iluminación y de la perfección.

---

[27] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 6, pars 3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

ARTÍCULO 4
Si un ángel habla a otro ángel[28]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como afirma San Gregorio[29] en *Moralia* –glosando el texto de *Job* (28, 17): "El oro y el vidrio no podrán igualarse a él"–, "pues en ese caso uno será visible al otro más de lo que es visible ahora a sí mismo". Pero ahora no es necesario que uno se hable a sí mismo para conocer su propio concepto. Luego tampoco en la patria celestial será necesario que uno hable a otro para dar a conocer su propio concepto y, en consecuencia, tampoco es necesaria la locución en los ángeles, que son bienaventurados.

2. En el mismo lugar señala San Gregorio[30] que "cuando se discierne el rostro de cualquiera, a la vez se penetra la conciencia". Luego allí no se requiere la locución para que uno conozca el concepto de otro.

3. San Máximo[31] en su comentario a *De caelesti hierarchia*, al hablar de los ángeles, afirma: "Existiendo en un modo incorpóreo, acercándose y alejándose uno de otro, viendo [*speculantes*] el pensamiento uno de otro de modo más claro que con cualquier otro discurso, en un cierto modo disputan entre sí, al comunicarse uno con otro mediante el silencio de la palabra". Ahora bien, el silencio se opone a la locución. Luego los ángeles conocen mutuamente sus pensamientos sin locución alguna.

4. Toda locución se produce por medio de algún signo. Pero el signo no se da más que en las cosas sensibles, porque "signo es lo que, más allá de la especie que se imprime en los sentidos, hace que se conozca algo", como se afirma en las *Sententiae*[32]. Luego, como los ángeles no reciben la ciencia a partir de las cosas sensibles, tampoco reciben el conocimiento por medio de unos signos, y de ese modo tampoco a través de una locución.

5. Parece ser que el signo es lo más conocido para nosotros pero, en cambio, es lo menos conocido según la naturaleza; y en consonancia con esto el Comen-

---

[28] *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 1; *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3; *In I Corinthios*, c. 13, lect. 1.

[29] San Gregorio Magno, *Moralia,* XVIII, c. 48 (PL 76, 84B).

[30] San Gregorio Magno, *Moralia,* XVIII, c. 48 (PL 76, 84B).

[31] San Máximo el Confesor, *Scholia in beati Dyonisii libros*, c. 2, §4 (PG 4, 44C).

[32] Pedro Lombardo, *Sententiae,* IV, d. 1, c. 3.

tador[33] distingue en la *Physica* la demostración por medio de un signo frente a la demostración en sentido estricto [*simplicem*], que es la demostración por su esencia [*propter quid*]. Pero el ángel no recibe el conocimiento desde aquellas cosas que son posteriores en la naturaleza. Luego tampoco por medio del signo, y de ese modo tampoco a través de una locución.

6. En toda locución es preciso que haya algo que excite al que oye para atender a las palabras del que habla, lo cual en nosotros es la voz misma del hablante. Pero esto no puede darse en el ángel. Luego tampoco puede darse la locución.

7. Como dice Platón[34], el discurso se nos ha dado para conocer las señales de la voluntad. Pero un ángel conoce las señales de la voluntad de otro ángel por sí mismo, ya que son espirituales y todas las cosas espirituales son conocidas por el ángel con el mismo conocimiento. Por eso, puesto que un ángel conoce por sí mismo la naturaleza espiritual de otro ángel, conocerá por sí mismo su voluntad, y de esa manera no tienen necesidad de locución alguna.

8. Las formas del entendimiento angélico se ordenan al conocimiento de las cosas al igual que las nociones de las cosas en Dios se ordenan a la producción de las cosas, puesto que son semejantes a ellas. Pero por medio de las nociones ideales se produce la cosa y lo que hay en la cosa, sea dentro o fuera. Luego también el ángel mediante la forma de su entendimiento conoce al ángel y todo lo que le es intrínseco al ángel, y de esa manera conoce su concepto; de ese modo se concluye lo mismo que antes.

9. En nosotros existe una doble locución, a saber, una interior y otra exterior. La exterior no puede establecerse en los ángeles, pues de otro modo sería preciso que se formaran voces mientras uno habla a otro. Por su parte, la locución interior no es otra cosa que el pensamiento, como es claro por lo que afirman San Anselmo[35] y San Agustín[36]. Luego en los ángeles no se puede poner locución alguna distinta del pensamiento.

10. Avicena[37] afirma que en nosotros la causa de la locución es la multitud de los deseos, la cual es manifiesto que procede de muchos defectos, ya que el deseo es de lo que no se tiene, como afirma San Agustín[38]. Luego, como en los ángeles no hay que poner una multitud de defectos, no podrá ponerse en ellos la locución.

---

33 Averroes, *In Physicam*, I, com. 2 (IV, 6L).

34 Platón, *Timaeus*, *Chalcidio interprete*, p. II (Ed. J. H. Waszink, p. 44, 25).

35 San Anselmo, *Monologium*, c. 63 (PL 158, 208D).

36 San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 10 (PL 42, 1071).

37 Avicena, *De anima*, V, c. 1 (fol. 22rb A).

38 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 971)

11. Un ángel no puede conocer el pensamiento de otro ángel mediante la esencia de su mismo pensamiento ya que no está presente a su entendimiento por esencia; por tanto es preciso que lo conozca a través de alguna especie. Pero el ángel es capaz por sí mismo de conocer todas las cosas que están de modo natural en otro ángel mediante especies innatas. Luego, por la misma razón conocerá mediante las mismas especies todas las cosas que se producen de modo voluntario en otro ángel, y de ese modo no parece que en los ángeles haya que establecer la locución para que el concepto de uno sea conocido por otro.

12. Las señas y los signos no se producen para el oído sino para la vista, y en cambio la locución se produce para el oído. Pero los ángeles se intercambian mutuamente sus conceptos "con señas y signos", como se afirma en la *Glossa*[39] a *1 Corintios* (13, 1) sobre el texto que dice: "si [hablase] con las lenguas de los hombres", etc. Luego el ángel no comunica a través de una locución.

13. La locución es un cierto movimiento de la capacidad cognoscitiva. Ahora bien, el movimiento de la capacidad cognoscitiva termina en el alma y no en lo que está fuera. Por tanto, el ángel no se ordena a otro mediante la locución para mostrarle su propio concepto.

14. En toda locución es preciso que algo desconocido se manifieste por medio de lo conocido, lo mismo que nosotros manifestamos nuestros conceptos mediante sonidos sensibles. Pero esto no puede decirse que se dé en los ángeles, porque la naturaleza del ángel –que es conocida de modo natural a otro ángel– no es susceptible de figura, como afirma Dionisio[40]; y de ese modo no puede haber en ella algo por lo que sea demostrado lo que en ella es desconocido. Luego no puede darse la locución en los ángeles.

15. Los ángeles son ciertas luminarias espirituales. Pero la luz, por el hecho mismo de ser vista, se manifiesta totalmente a sí misma. Luego, por el hecho mismo de que el ángel es visto, todo lo que hay en él es totalmente conocido, y de esa manera no hay locución en ellos.

EN CONTRA

1. Se afirma en *1 Corintios* (13, 1): "si hablase con las lenguas de los hombres y de los ángeles", etc. Ahora bien, la lengua existiría en vano si no hubiese locución. Luego los ángeles hablan.

2. Según Boecio[41] "lo que puede la virtud inferior lo puede también la superior". Pero un hombre puede revelar su concepto a otro; por tanto, de modo

---

[39] *Glossa ordinaria* y *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1658C).

[40] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 1, §1 (PG 3, 588B; Dion. 10).

[41] Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

semejante también lo puede el ángel. Pero eso es hablarle. Luego hay en ellos locución.

3. Afirma el Damasceno[42] que los ángeles "proferido un discurso sin voz, se transmiten recíprocamente las voluntades, los consejos y los pensamientos". Pero sólo hay discurso por medio de una locución. Luego en los ángeles hay locución.

SOLUCIÓN

En los ángeles es necesario poner algún modo de locución. En efecto, como el ángel no conoce los secretos del corazón de modo especial y directo –como se ha señalado en la cuestión precedente sobre *El conocimiento de los ángeles*[43]– es necesario que uno manifieste a otro su concepto; y eso es la locución de los ángeles. Así, en nosotros se denomina locución a la misma manifestación del verbo interior que concebimos con la mente.

El modo en que los ángeles manifiestan sus conceptos a los otros ángeles debe tomarse a partir de la semejanza de las cosas naturales, puesto que las formas naturales son como imágenes de las inmateriales, como dice Boecio[44]. Por otro lado, encontramos que una cierta forma existe en la materia de tres modos. El primero, imperfectamente, o sea, en un modo intermedio entre la potencia y el acto, como las formas que están en devenir. El segundo modo, en acto perfecto, y me refiero a aquella perfección por la que quien tiene la forma es perfecto en sí mismo. El tercer modo, en acto perfecto, por cuanto lo que posee la forma puede también comunicar la perfección a otro –algo, en efecto, es luminoso en sí mismo pero puede no iluminar a otros–. De modo similar también la forma inteligible existe en el entendimiento de tres maneras. La primera, como algo de modo intermedio entre la potencia y el acto, a saber, cuando está como en hábito. La segunda, como en un acto perfecto en cuanto al mismo sujeto que entiende, y esto acontece cuando quien entiende piensa en acto según la forma que posee en sí mismo. La tercera manera, en orden a otro. Y el paso de una manera a otra es como el paso de la potencia al acto por medio de la voluntad. En efecto, la misma voluntad del ángel hace que actualmente se convierta a las formas que tenía como en hábito. De manera semejante la voluntad hace que el entendimiento del ángel llegue a estar todavía de modo más perfecto en acto respecto a la forma que existe en él, es decir, que sea perfeccionado por tal forma no sólo en sí mismo sino también en orden a otro. Y cuando eso ocurre, entonces el otro ángel percibe su conocimiento, y según esto se dice que habla a otro ángel.

---

42 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 868B; Bt 70).

43 *Supra*, q. 8, a. 13.

44 Boecio, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250D).

Y de manera semejante ocurriría en nosotros si nuestro entendimiento pudiera versar de modo inmediato sobre los inteligibles. Mas puesto que nuestro entendimiento recibe de modo natural a partir de las cosas sensibles, es preciso que para expresar los conceptos interiores se hagan aptos algunos signos sensibles con los que se nos manifiesten los pensamientos de los corazones.

RESPUESTAS

1. La afirmación de San Gregorio puede entenderse tanto de la visión corporal como de la espiritual. En el cielo, en efecto, tras la glorificación de los cuerpos de lo santos uno podrá ver con el ojo corporal lo íntimo del cuerpo del otro, que ahora no puede ver ni siquiera en sí mismo, puesto que los cuerpos gloriosos serán como transparentes, y por eso en ese lugar San Gregorio los compara al cristal. De modo semejante también con el ojo espiritual cada uno verá si otro tiene caridad y la medida de su caridad, lo cual ahora uno no puede saber ni siquiera de sí mismo. No conviene, sin embargo, que uno conozca en otro los pensamientos actuales que dependan de la voluntad.

2. Se dice que la conciencia de otro es penetrada por lo que se refiere al hábito y no a los pensamientos actuales.

3. Allí el silencio excluye la locución vocal tal como está en nosotros, pero no la espiritual, como está en los ángeles.

4. Sólo se puede llamar propiamente signo a algo a partir de lo cual se llega al conocimiento de otra cosa como discurriendo. Y según esto no hay signo en los ángeles ya que su ciencia no es discursiva, como se ha señalado en la cuestión anterior[45]; y por eso también en nosotros los signos son sensibles, ya que nuestro conocimiento, que es discursivo, tiene su origen en las cosas sensibles. Sin embargo, comúnmente podemos llamar signo a cualquier cosa conocida en la que se conoce algo; y en consonancia con esto la forma inteligible puede llamarse signo de la cosa que es conocida mediante ella. De este modo, los ángeles conocen las cosas mediante signos; y así un ángel habla a otro mediante un signo, es decir, a través de una especie en cuyo acto su entendimiento deviene perfectamente en orden a otro.

5. Aunque en las cosas naturales, cuyos efectos nos son más conocidos que las causas, el signo es lo que es posterior por naturaleza y, sin embargo, en la razón de signo incluso tomado en sentido estricto no se considera que sea anterior o posterior por naturaleza, sino sólo que sea conocido previamente por nosotros. Por eso, en ocasiones tomamos los efectos como signos de las causas –a la manera en que, por ejemplo, tomamos el pulso como signo de la salud– y, en cambio, otras veces tomamos las causas como signos de los efectos –a la mane-

---

[45] *Supra*, q. 8, a. 15.

ra en que tomamos las disposiciones de los cuerpos celestes como signos de las borrascas y de las lluvias–.

6. Los ángeles, por el hecho mismo de dirigirse a otros, al actualizarse a sí mismos respecto a algunas formas en orden a otros, de alguna manera les estimulan para que les presten atención.

7. El ángel conoce todas las realidades espirituales con el mismo género de conocimiento, es decir, intelectualmente. Ahora bien, conocer por sí o por otro no pertenece a la especie del conocimiento, sino más bien al modo de recibir el conocimiento. Por eso, no es preciso que si un ángel conoce la naturaleza de otro por sí mismo, conozca por sí mismo también la locución del otro, ya que el pensamiento del ángel no es tan cognoscible por parte de otro ángel como lo es su naturaleza.

8. Esa razón sería válida si las formas del entendimiento angélico fuesen tan eficaces para conocer como lo son las nociones de las cosas en Dios para producir. Pero eso no es cierto, puesto que no hay igualdad alguna entre la criatura y el Creador.

9. Aunque en los ángeles la locución exterior no sea como en nosotros –es decir, por medio de signos sensibles–, sin embargo está de otro modo, a saber, en los ángeles la misma ordenación a otro del pensamiento se denomina locución exterior.

10. La multitud de los deseos se dice que es causa de la locución en tanto en cuanto a partir de la multitud de los deseos se sigue la multitud de los conceptos, los cuales sólo podrían ser expresados mediante signos muy variados. Los animales brutos, en cambio, poseen pocos conceptos que expresan con pocos signos naturales. Por eso, puesto que en los ángeles existen muchos conceptos, se requiere también allí la locución. Y la multitud de los conceptos no requiere en los ángeles otros deseos distinto del de comunicar a otro lo que él mismo ha concebido en su mente; ya que este deseo no pone imperfección en los ángeles.

11. Un ángel conoce el pensamiento de otro mediante una especie innata por la que conoce al otro ángel, ya que por medio de ella conoce todo lo que conoce en el otro ángel. Por eso, tan pronto como un ángel se ordena a otro ángel según el acto de cualquier forma, ese ángel miento, y esto ciertamente depende de la voluntad del ángel. Pero la cognoscibilidad de la naturaleza angélica no depende de la voluntad del ángel, y por eso no se requiere locución en los ángeles para conocer la naturaleza, sino sólo para conocer el pensamiento.

12. Según San Agustín[46], la vista y el oído difieren sólo exteriormente, y en cambio interiormente son lo mismo en la mente, porque en la mente no son distintos oír y ver, sino sólo en el sentido exterior. Por eso, en el ángel, que hace

---

[46] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 10 (PL 42, 1071).

uso sólo de la mente, no difieren el oír y el ver. Sin embargo, se habla en los ángeles de locución a semejanza de lo que sucede en nosotros: nosotros, en efecto, adquirimos la ciencia de los demás por medio del oído. Por tanto, se pueden distinguir en los ángeles entre señas y signos de este modo: se denomina signo a la especie misma, y en cambio seña a la ordenación a otro; y por su parte la capacidad de hacer eso se llama lengua.

13. La locución es un movimiento de la capacidad cognitiva, es decir, no es que sea el conocimiento mismo, sino que es una manifestación del conocimiento; y por eso es necesario que sea referido a otro. De ahí que el Filósofo[47] afirme en *De anima* que "la lengua está para significar a otro".

14. La esencia del ángel no es susceptible de ser configurado con una figura corporal, sino que su entendimiento es como figurado por la forma inteligible.

15. La luz corporal se manifiesta a sí misma por necesidad de naturaleza, y por eso se manifiesta uniformemente en cuanto a todas las cosas que hay en ella. Pero en los ángeles hay voluntad, cuyos conceptos sólo pueden ser manifestados por imperio de la voluntad, y por eso es precisa la locución.

ARTÍCULO 5
Si los ángeles superiores hablan a los inferiores[48]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Sobre el texto de *1 Corintios* (13, 1): "si [hablase] con las lenguas de los hombres", etc., afirma la *Glossa*[49] que: "las lenguas son aquéllas con las que los ángeles superiores manifiestan a los inferiores lo que primero sienten sobre la voluntad de Dios". Luego la locución, que es un acto de la lengua, pertenece solamente a los ángeles superiores.

2. Todo hablante produce algo en quien oye. Pero por parte de los ángeles inferiores no puede hacerse nada en los superiores, ya que estos no están en po-

---

[47] Aristóteles, *De anima*, III, 13, 435 b 24.

[48] *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 2; *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, ad5; *In I Corinthios*, c. 13, lect. 1.

[49] *Glossa ordinaria* y *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1658C).

tencia respecto a los inferiores, sino más bien al contrario, porque los superiores poseen más de acto y menos de potencia. Luego los ángeles inferiores no pueden hablar a los superiores.

3. La locución añade al pensamiento la infusión de ciencia. Pero los ángeles inferiores no pueden infundir algo a los superiores porque en ese caso actuarían sobre ellos, lo que no es posible. Luego no les hablan.

4. La iluminación no es otra cosa que la manifestación de algo desconocido. Ahora bien, la locución existe en los ángeles para manifestar algo desconocido; por tanto la locución en los ángeles es una cierta iluminación. Luego, puesto que los ángeles inferiores no iluminan a los superiores, parece que los inferiores tampoco hablan a los superiores.

5. El ángel al que se hace una locución está conociendo en potencia lo que se expresa con la locución; en cambio, por medio de la locución se hace cognoscente en acto; luego el ángel que habla hace pasar de la potencia al acto a aquél a quien habla. Pero esto no es posible en los ángeles inferiores respecto de los superiores porque de ese modo serían más nobles que ellos. Luego los inferiores no hablan a los superiores.

6. Todo el que habla a otro sobre algo desconocido para éste, le enseña. Luego, si los ángeles inferiores hablan con los superiores de sus propios conceptos que ellos ignoran, parece que les enseñan, y de esa manera los perfeccionan, puesto que enseñar es perfeccionar, según Dionisio[50]. Y esto va contra el orden de la jerarquía según la cual los inferiores son perfeccionados por los superiores.

EN CONTRA

Afirma San Gregorio[51] en *Moralia* que "Dios habla a los ángeles y los ángeles hablan a Dios". Por tanto, por la misma razón también los ángeles superiores hablan a los inferiores, y a la inversa.

SOLUCIÓN

Para la evidencia de esta cuestión es preciso saber cómo difieren en los ángeles la iluminación y la locución, lo cual puede ciertamente ser considerado de la siguiente manera. Un entendimiento falla respecto del conocimiento de un determinado cognoscible por dos motivos: el primero, por ausencia del cognoscible, por ejemplo tal como nosotros no conocemos las gestas de los tiempos pasados o de otros lugares remotos que no han llegado hasta nosotros; el segundo,

---

50 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 3, §3 (PG 3, 168A; Dion. 797).

51 San Gregorio Magno, *Moralia*, II, c. 7 (PL 75, 559B).

por un defecto del entendimiento, que no es tan potente como para alcanzar aquellos inteligibles que posee en sí, lo mismo que el entendimiento tiene en sí todas las conclusiones en los primeros principios conocidos naturalmente, conclusiones que sin embargo sólo conoce al ser robustecido por el ejercicio o la enseñanza. Por tanto, es propiamente locución aquélla con la que alguien es llevado al conocimiento de lo desconocido por el hecho de que se le convierte en presente lo que antes le era ausente; al igual que en nosotros es claro que al referir uno a otro algunas cosas que ése no ha visto, de ese modo se las hace presentes por medio de la locución. En cambio, hay iluminación cuando el entendimiento es reforzado para conocer algo que está por encima de lo que conocía, como es patente por lo señalado antes[52].

Sin embargo, hay que saber que la locución puede darse en los ángeles y en nosotros sin iluminación, porque en ocasiones acontece que se nos manifiestan mediante una locución algunas cosas para las que el entendimiento no está de manera alguna robustecido para entender; por ejemplo cuando se me recitan algunas historias o cuando un ángel muestra a otro su concepto, tales cosas, en efecto, pueden ser conocidas e ignoradas indiferentemente por aquél que posee un entendimiento débil o uno fuerte. La iluminación, en cambio, lleva siempre unida la locución tanto en los ángeles como en nosotros. En efecto, nosotros iluminamos a alguien en tanto y en cuanto le damos un medio por el que el entendimiento es robustecido para conocer algo, lo cual sucede mediante una locución. De manera semejante es necesario que también en los ángeles suceda mediante una locución; en efecto, el ángel superior posee el conocimiento de las cosas mediante formas más universales, y de ahí que el ángel inferior sólo esté proporcionado para recibir el conocimiento del ángel superior si el ángel superior de alguna manera divide o distingue su propio conocimiento, concibiendo en sí aquello de lo que quiere iluminar, de modo tal que sea comprensible por el ángel inferior y manifestando tal concepto suyo al otro ángel mientras lo ilumina. Por eso afirma Dionisio[53] en *De caelesti hierarchia* que: "toda esencia intelectual, con prudente virtud, divide y multiplica la uniforme inteligencia que le ha sido dada por alguien más digno a través de una analogía que guía a los inferiores". Lo mismo sucede con el maestro que ve que el discípulo no puede captar las cosas que él conoce en el mismo modo en que él las conoce, y por eso se afana por distinguir y multiplicar con ejemplos, de modo que pueda ser comprendido por el discípulo.

Hay que decir, pues, que sólo los superiores hablan a los inferiores con esa locución que se añade a la iluminación. En cambio, según la otra locución, hablan indiferentemente los superiores a los inferiores y viceversa.

---

52 *Supra*, a. 1 y a. 3.

53 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 15, §3 (PG 3, 332B).

RESPUESTAS

1. Esa glosa habla de una locución añadida a la iluminación.

2. El ángel que habla no realiza nada en el ángel al que habla, sino que acontece algo en el mismo ángel que habla, y de ahí que es conocido del modo antes señalado[54]. Por ello tampoco es necesario que el que habla infunda algo en aquél al que habla.

3. Y de esa manera es clara la solución a lo tercero.

4. A lo cuarto es patente la respuesta a tenor de lo dicho.

5. El ángel al que uno habla pasa de cognoscente en potencia a cognoscente en acto, no porque él mismo se reduzca de la potencia al acto, sino porque el ángel mismo al hablar se reduce a sí mismo de la potencia al acto cuando se convierte en acto perfecto respecto a una forma según un orden a otro.

6. La enseñanza pertenece propiamente a aquellas cosas de las que el entendimiento es perfeccionado. Así, que un ángel conozca el pensamiento de otro ángel no pertenece a la perfección de su entendimiento, lo mismo que tampoco corresponde a la perfección del mío que yo conozca las cosas ausentes que no me pertenecen.

ARTÍCULO 6

Si se requiere una determinada distancia local para que un ángel hable a otro ángel[55]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Siempre que se requiere un acercamiento o un alejamiento es precisa una distancia determinada. Pero los ángeles "acercándose y alejándose uno de otro" conocen recíprocamente sus pensamientos, como afirma Máximo[56] en su glosa al *De caelesti hierarchia*. Luego etc.

---

[54] *Supra*, a. 4.

[55] *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 4; *In II Sententiarum*, d. 11, q. 2, a. 3, ad3 y ad4.

[56] San Máximo el Confesor, *Scholia in beati Dyonisii libros*, c. 2, §4 (PG 4, 44C).

2. Según el Damasceno[57], el ángel está allí donde actúa. Luego si un ángel habla a otro ángel, es preciso que esté donde está a aquél al que habla, y de esa manera se requiere una distancia determinada.

3. *Isaías* (6, 3) afirma que "uno gritaba a otro". Ahora bien, el hablar a gritos sólo se da por causa de la distancia respecto a aquél al que hablamos. Luego parece que la distancia impide la locución del ángel.

4. Es preciso que la locución se traslade desde el que habla hasta el que escucha. Pero esto no puede suceder si hay una distancia local entre el ángel que habla y el que escucha, ya que la locución espiritual no se traslada a través de un medio corporal. Luego la distancia local impide la locución del ángel.

5. El alma de Pedro, si estuviese aquí, conocería lo que sucede aquí, mientras que estando en el cielo no lo conoce, y por eso sobre el texto de *Isaías* (53, 16), "Abraham no nos conoció", la Glossa de San Agustín[58] afirma que "los muertos, incluidos los santos, no saben lo que hacen los vivos, ni siquiera sus propios hijos". Luego una distancia local impide el conocimiento del alma bienaventurada, y por la misma razón del ángel, y también la locución.

EN CONTRA

La máxima distancia es la que existe entre el paraíso y el infierno. Pero ellos se miran mutuamente, y especialmente antes del día del juicio, como es claro por lo que se contiene en *Lucas* (16, 23) sobre Lázaro y el rico. Luego ninguna distancia local impide el conocimiento del alma separada, y de modo semejante tampoco el del ángel, y por la misma razón tampoco impide la locución.

SOLUCIÓN

La acción sigue al modo del agente; y por eso las cosas corporales y las que tienen situación actúan corporalmente y situacionalmente, y en cambio las que son espirituales sólo actúan espiritualmente. Por eso, como el ángel por tener inteligencia en modo alguno tiene situación, la acción de su entendimiento en modo alguno tiene proporción al lugar. Por eso, como la locución es operación del entendimiento mismo, en nada le afecta la cercanía o la distancia del lugar. Y así el ángel percibe la locución del ángel de igual manera desde un lugar cercano como desde otro lejano, en el sentido en el que decimos que el ángel está en un lugar.

---

[57] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 13 (PG 94, 853A; Bt 56); II, c. 3 (PG 94, 869B; Bt 27).

[58] *Glossa Interlinearis*; San Agustín, *De cura pro mortuis gerenda,* c. 16 (PL 40, 606).

RESPUESTAS

1. Ese acercamiento y alejamiento no debe entenderse según el lugar, sino según el referirse de uno a otro.

2. Cuando se dice "el ángel está donde actúa", ha de entenderse respecto de la operación por medio de la que actúa sobre un cuerpo, operación que es situacional por parte del punto en el que termina. En cambio la locución del ángel no es una actividad de ese tipo, y por tanto no puede concluirse lo mismo.

3. Ese grito con el que se dice que claman los serafines designa la grandeza de aquellos de los que hablan, a saber, la unidad de la esencia y la trinidad de personas, diciendo "Santo, santo", etc.

4. El ángel al que se hace una locución, como se ha dicho[59], no recibe algo del que habla, sino que por medio de la especie que tiene en sí conoce al otro ángel y su locución. Por eso, no es preciso poner medio alguno por el cual algo sea trasladado de uno a otro.

5. San Agustín habla del conocimiento natural de las almas por medio de las cuales ni siquiera los santos pueden conocer las cosas que se hacen aquí. Ahora bien, ellos las conocen en virtud de la gloria, como expresamente subraya San Gregorio[60] exponiendo en *Moralia* el texto de *Job* (14, 21): "Sea que sus hijos sean alabados o sean humillados no lo sabrá". Pero los ángeles poseen un conocimiento natural más elevado que las almas, y por eso no existe similitud entre el ángel y el alma.

ARTÍCULO 7

Si un ángel puede hablar a otro ángel de modo tal que los demás no perciban su locución[61]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Para la locución sólo se requiere la especie inteligible y la conversión a otro. Pero esa especie y la conversión, en la medida en que son conocidas por un

---

59 *Supra*, a. 4 y a. 5.

60 San Gregorio Magno, *Moralia*, XII, c. 21 (PL 75, 999B).

61 *Summa Theologiae*, I, q. 107, a. 5.

ángel, también son conocidas por otro. Luego de igual modo la locución de un ángel es percibida por todos los ángeles.

2. Con las mismas señales un ángel habla a todos los ángeles. Pues si un ángel conoce la locución con la que un ángel le habla, por la misma razón conocerá la locución por la que el mismo ángel habla a los demás.

3. Todo el que ve a un ángel percibe su especie, por la cual aquél entiende y habla. Pero los ángeles se ven siempre unos a otros. Luego un ángel conoce siempre la locución de otro, tanto si le habla a él o a otro.

4. Si un hombre habla, es oído de manera igual por todos aquellos que están a la misma distancia, salvo que haya un defecto por parte del oyente, como por ejemplo si hay fallo en el oído. Pero en ocasiones otro ángel está más próximo al ángel que habla que aquél al que habla, según el orden de la naturaleza o también según el lugar. Luego no sólo es oído por aquél al que habla.

EN CONTRA

No parece conveniente decir que nosotros podemos algo que los ángeles no pueden. Pero el hombre puede confiar a uno el concepto de su corazón de modo que permanezca escondido para otro. Luego también el ángel puede hablar a otro sin que esto sea percibido por otro.

SOLUCIÓN

Como es claro por lo dicho[62], el pensamiento de un ángel va al conocimiento de otro a través de una cierta locución espiritual por el hecho de que el ángel se hace en acto de una cierta especie no sólo con relación a sí mismo sino también en orden a otro; y esto sucede por voluntad propia del ángel que habla. Ahora bien, respecto a las cosas propias de la voluntad, no es preciso que se relacionen con todos de la misma manera, sino según el modo prefijado por la voluntad. Y por eso la locución predicha no se comportará en modo igual respecto a todos los ángeles, sino en consonancia con la voluntad que determinará el ángel que habla. Por eso si por propia voluntad el ángel se hace en acto de una especie según el entendimiento en orden a un ángel sólo, su locución será percibida solamente por aquél; en cambio, si lo hace en orden a más, será percibida por muchos.

---

62 *Supra*, a. 4.

RESPUESTAS

1. En la locución no se requiere la conversión o la dirección en cuanto conocidas, sino en cuanto que hace conocer. Por eso, del hecho de que un ángel se dirija a otro, ese volverse a él le hace conocer el conocimiento de otro ángel.

2. En general hay una señal con la que uno habla a todos, pero en particular hay tantas señales como modos de dirigirse a los diferentes ángeles. Por eso cada uno conoce a tenor de la señal que le es hecha a él.

3. Aunque un ángel vea a otro, sin embargo no es preciso que vea la especie con la que piensa algo en acto, salvo que ese ángel se dirija a él.

4. La locución humana mueve al oído con una acción que se produce por necesidad de naturaleza, puesto que se hace enviando aire hacia el oído. En cambio, en la locución del ángel, esto no ocurre de este modo, como se ha dicho[63], sino que todo depende de la voluntad del ángel que habla.

---

[63] *Supra*, a. 4.

CUESTIÓN 10*
LA MENTE

Primero, se pregunta si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma.

Segundo, si la memoria se encuentra en la mente.

Tercero, si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia.

Cuarto, si la mente conoce las realidades materiales.

Quinto, si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad.

Sexto, si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles.

Séptimo, si la imagen de la Trinidad está en la mente en cuanto conoce las cosas materiales.

Octavo, si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie.

Noveno, si nuestra mente conoce los hábitos existentes en el alma por medio de su esencia.

Décimo, si alguien puede saber que posee la caridad.

Undécimo, si la mente en nuestro estado itinerante puede ver a Dios por esencia.

Duodécimo, si para la mente humana es de suyo evidente que Dios existe.

Decimotercero, si la Trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural.

---

* Traducción de Ángel Luis González.

ARTÍCULO 1

Si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Agustín[2] afirma en *De Trinitate* que "la mente y el espíritu no se dicen relativamente sino que manifiestan la esencia", que no es otra cosa sino la esencia del alma. Luego la mente es la esencia misma del alma.

2. Los diversos géneros de potencias del alma sólo están unidos en la esencia. Ahora bien, la potencia apetitiva e intelectiva son géneros diversos de potencias del alma: pues al final del libro I del *De anima*[3] se establecen los cinco géneros más comunes de las potencias del alma, a saber, la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la motora en cuanto al lugar y la intelectiva. Luego puesto que la mente abarca en sí la potencia intelectiva y la apetitiva, ya que San Agustín[4] establece la inteligencia y la voluntad en la mente, parece que la mente no es una potencia sino la esencia misma del alma.

3. San Agustín[5] afirma en *De civitate Dei* que nosotros somos a imagen de Dios en cuanto somos, en cuanto conocemos que nosotros somos y en cuanto amamos ambas cosas. Y en *De Trinitate*[6] asigna la imagen de Dios en nosotros según la mente, el conocimiento y el amor. Por tanto, como el amar es el acto del amor y el conocer [*nosse*] es el acto del conocimiento [*notitiae*], parece que el ser es el acto de la mente. Ahora bien, el ser es el acto de la esencia. Luego la mente es la esencia misma del alma.

4. La mente se encuentra en el ángel y en nosotros según la misma razón. Pero la esencia misma del ángel es su mente, y por ello Dionisio[7] a los ángeles denomina con frecuencia mentes divinas o intelectuales. Luego también nuestra mente es la misma esencia del alma.

---

1 *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 1; q. 93, a. 7.

2 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 2 (PL 42, 962).

3 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 411 a 26.

4 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 11 (PL 42, 983).

5 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 26 (PL 41, 339).

6 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 972).

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §8 (PG 3, 704D; Dion. 189); c. 5, §3 (PG 3, 817B; Dion. 329); c. 11, §2 (PG 3, 949C; Dion. 503).

5. San Agustín[8] afirma en *De Trinitate* que "la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola mente, una esencia, una vida". Luego lo mismo que la vida pertenece a la esencia del alma, también la mente.

6. El accidente no puede ser principio de la distinción sustancial. Ahora bien, el hombre se distingue sustancialmente de los animales en que posee la mente. Por tanto, en conformidad con Avicena[9], la mente no es un accidente, sino que la potencia del alma es propiedad suya, y de este modo pertenece al género del accidente. Luego la mente no es una potencia sino la esencia misma del alma.

7. A partir de una sola potencia no proceden actos diferentes según la especie. Pero de la mente proceden actos específicamente diferentes, a saber, recordar, entender y querer, como es patente a partir de lo que afirma San Agustín[10]. Luego la mente no es una potencia del alma sino la misma esencia del alma.

8. Una potencia no es el sujeto de otra potencia. Pero la mente es sujeto de la imagen [de la Trinidad] la cual consiste en tres potencias. Luego la mente no es una potencia sino la esencia misma del alma.

9. Ninguna potencia abarca en sí misma muchas potencias. Ahora bien, la mente abarca la inteligencia y la voluntad. Luego ella no es una potencia sino su esencia.

EN CONTRA

1. El alma no posee otras partes sino sólo sus potencias. Pero la mente es una cierta parte superior del alma, como afirma San Agustín[11] en *De Trinitate*. Luego la mente es una potencia del alma.

2. La esencia del alma es común a todas las potencias ya que todas están radicadas en ella. Pero la mente no es común a todas las potencias ya que se distingue de los sentidos. Luego la mente no es la esencia misma del alma.

3. La esencia del alma no es susceptible de recibir en sí lo inferior y lo superior. Ahora bien, en la mente existe lo supremo y lo ínfimo; en efecto, San Agustín[12] divide la mente en razón superior e inferior. Luego la mente es una potencia del alma, no su esencia.

4. La esencia del alma es principio del vivir. Pero la mente no es principio del vivir sino del entender. Luego la mente no es la esencia misma del alma, sino una potencia suya.

---

8 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 11 (PL 42, 983).

9 Avicena, *De anima,* V, c. 7 (fol. 27rb C).

10 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 11 (PL 42, 983).

11 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 3 (PL 42, 999).

12 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 3 (PL 42, 999).

5. El sujeto no se predica del accidente. Pero la mente se predica de la memoria, de la inteligencia y de la voluntad, que están en la esencia del alma como en su sujeto. Luego la mente no es la esencia del alma.

6. Según San Agustín[13] en *De Trinitate*, el alma no es de suyo algo totalmente a imagen [de Dios], sino que lo es sólo según algo que le pertenece. Pero él es a imagen según la mente. Luego la mente no designa al alma entera, sino algo del alma.

7. El nombre de mente [*mentis*] parece que está tomado de recordar [*meminit*]. Pero la memoria designa una potencia del alma. Por tanto también la mente es una potencia, y no la esencia del alma.

SOLUCIÓN

El nombre de mente está tomado del medir. Ahora bien, las cosas de cualquier género se miden por el elemento más pequeño y el primer principio en su género, como es claro en la *Metaphysica*[14]. En consecuencia el nombre de mente es atribuido al alma según ese modo, y también así el nombre de entendimiento: pues el entendimiento sólo recibe el conocimiento de las cosas como midiéndolas respecto a sus principios. El entendimiento, puesto que se dice por relación al acto, designa una potencia del alma. En efecto, la facultad [*virtus*] –es decir, la potencia [*potentia*]– es algo intermedio entre la esencia y la operación, como es patente por lo que señala Dionisio[15] en *De caelesti hierarchia*. Ahora bien, puesto que las esencias de las cosas nos son desconocidas, mientras que sus potencias se nos hacen manifiestas a través de sus actos, nosotros utilizamos con frecuencia los nombres de facultades o de potencias para designar las esencias. Pero puesto que nada es conocido más que por algo que le es propio es preciso que, como una esencia es designada por medio de una potencia suya, sea designada por una potencia que le es propia. Ahora bien, en las potencias generalmente se encuentra que lo que puede lo más puede lo menos, pero no al revés; por ejemplo, "quien puede llevar mil libras puede llevar cien", como se dice en *De caelo et mundo*[16]. Por consiguiente, si una cosa debe ser designada mediante una potencia suya, es preciso que lo sea por lo último de su potencia. Ahora bien, el alma que existe en las plantas sólo posee el ínfimo grado entre las potencias del alma, y por eso es designada a partir de esa potencia cuando se la denomina nutritiva o vegetativa. El alma del animal, en cambio, alcanza un grado más alto, a saber, el sentido, por lo que su misma alma es llamada sensiti-

---

[13] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000); XV, c. 7 (PL 42, 1065).

[14] Aristóteles, *Metaphysica,* X, 1, 1052 b 31.

[15] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia,* c. 11, §2 (PG3, 284D; Dion. 930).

[16] Aristóteles, *De caelo et mundo,* I, 11, 281 a 7.

va, o bien en ocasiones también sentido. Pero el alma humana alcanza el grado más alto entre las potencias del alma y es designada a partir de eso, y por ello se le denomina intelectiva –y en ocasiones también entendimiento, y de modo semejante mente–, es decir, por cuanto a partir de ella misma procede por naturaleza la potencia que le es propia respecto a las demás almas.

Luego es evidente, pues, que la mente designa la potencia más alta que hay en nuestra alma. Por eso, puesto que lo más alto que se encuentra en nosotros es la imagen divina, ésta no pertenecerá a la esencia del alma más que según la mente, en tanto en cuanto designa su potencia más alta. Y de esta manera la mente, en cuanto que en ella está la imagen, designa una potencia del alma y no su esencia; o si designa su esencia, eso sólo sucede en cuanto de ella fluye tal potencia.

RESPUESTAS

1. No se dice que la mente significa la esencia en cuanto que la esencia se distingue de la potencia, sino en cuanto que la esencia absoluta se opone a lo que se dice de manera relativa. Y de esta manera la mente se distingue del conocimiento de sí por cuanto la mente se refiere a sí misma mediante el conocimiento, mientras que la mente se dice de modo absoluto. O bien, también puede decirse que la mente es considerada por San Agustín en cuanto significa la esencia del alma simultáneamente con tal potencia.

2. Los géneros de potencias del alma se distinguen de dos modos; uno por parte del objeto, otro por parte del sujeto, o lo que resulta lo mismo, por parte del modo de obrar. Si se les distingue por parte del objeto, se encuentran entonces los cinco géneros de potencias enumeradas arriba. En cambio, si se les define a partir del sujeto o del modo de obrar, en ese caso existen tres géneros de potencias del alma, a saber: la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. La operación del alma, en efecto, respecto de la materia se puede considerar de tres maneras. En primer lugar, cuando se ejerce mediante un modo de acción material y la potencia nutritiva es el principio de tales acciones, cuyos actos son ejercidos por cualidades activas o pasivas, lo mismo que las demás acciones materiales. En segundo lugar, cuando la operación del alma no alcanza a la materia misma sino únicamente a las condiciones materiales, como ocurre en los actos de la potencia sensitiva; en el sentido, en efecto, la especie es recibida sin materia aunque sin embargo con las condiciones de la materia. Y en tercer lugar, cuando la operación del alma excede tanto a la materia como a las condiciones materiales, y eso es lo que sucede a la parte intelectiva del alma. Por tanto, según estas diversas divisiones de las potencias del alma, sucede que dos potencias cualquiera del alma comparadas entre sí pueden reducirse a un mismo género o bien a géneros distintos. En efecto, si el apetito sensible y el intelectual –que es la voluntad– son considerados en orden al objeto, se reducen entonces a un solo

género, puesto que el objeto de ambos es el bien. En cambio, si se consideran por lo que se refiere al modo de obrar, entonces se reducen a géneros diversos, ya que el apetito inferior se reduce al género de lo sensitivo, y en cambio el apetito superior al género de lo intelectivo; al igual que el sentido aprehende su objeto bajo las condiciones materiales –es decir, en cuanto está aquí y ahora–, de la misma manera el apetito sensible es conducido hacia su objeto –a saber, al bien particular–, pero el apetito superior tiende a su objeto según el modo en que el entendimiento aprehende, y de esa manera, en lo que se refiere al modo de obrar, la voluntad se reduce al género de lo intelectual. El modo de la acción, en cambio, proviene de la disposición del agente, puesto que cuanto más perfecto fuera el agente tanto más perfecta es su acción. Por consiguiente, si se consideran tales potencias en tanto que proceden de la esencia del alma, la cual es como su sujeto, la voluntad se encuentra en la misma coordinación con el entendimiento; pero esto no sucede con el apetito inferior, que se divide en irascible y concupiscible. Y por eso la mente puede comprehender la voluntad y el entendimiento sin ser por ello la esencia del alma, es decir, en cuanto designa un cierto género de potencias del alma, de modo tal que bajo la mente se entiendan comprehendidas todas aquellas potencias que en sus actos se separen completamente de la materia y de las condiciones de la materia.

3. San Agustín y otros santos asignan de múltiples modos la imagen de la Trinidad en el hombre. Y no es necesario que una de esas asignaciones corresponda a otra, como es patente cuando San Agustín[17] asigna la imagen de la Trinidad como mente, conocimiento y amor, y también como memoria, inteligencia y voluntad. Y si bien la voluntad y el amor se corresponden recíprocamente, y lo mismo el conocimiento y la inteligencia, sin embargo no es necesario que la mente se corresponda con la memoria, puesto que la mente abarca totalmente a las tres que se indican en esa otra asignación. Igualmente, también la asignación de San Agustín a la que alude la objeción es distinta de las dos anteriores; y por eso, si amar corresponde al amor y conocer al conocimiento, no es necesario que el ser corresponda a la mente como su acto propio, en cuanto es mente.

4. Los ángeles son denominados mentes no porque la mente misma –es decir, el entendimiento del ángel– sea su esencia en cuanto que la mente y el entendimiento designan una potencia, sino porque de las potencias del alma sólo poseen lo que está comprehendido bajo la mente, y por eso son totalmente mente. En cambio muestras almas están unidas a otras potencias que no están comprehendidas en la mente por el hecho de ser acto del cuerpo, a saber, a las potencias sensitivas y nutritivas. Por eso no puede decirse que nuestra alma sea mente del mismo modo que lo es la del ángel.

---

[17] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 12 (PL 42, 984).

5. El vivir se añade al ser y el entender al vivir. Ahora bien, para que la imagen de Dios se encuentre en alguna cosa se requiere que ella alcance al último género de perfección al que la criatura pueda tender. Por ello si solamente posee ser, como las piedras, o bien ser y vivir, como las plantas y los animales irracionales, la razón de imagen no está salvaguardada en ellos, sino que para la perfecta razón de imagen es necesario que la criatura sea, viva y entienda; en eso, en efecto, se conforma de modo perfectísimo según el género con los atributos esenciales. Por tanto, ya que en la asignación de la imagen [de la Trinidad] la mente tiene el lugar de la esencia divina, y esos tres atributos que son la memoria, la inteligencia y la voluntad tienen el lugar de las tres personas, y por ese motivo San Agustín adscribe a la mente aquellas cosas que se requieren para la imagen [de la Trinidad] en la criatura, al afirmar que: "la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola vida, una mente, una esencia"[18]. Sin embargo, de lo dicho no es preciso concluir que en el alma se diga la mente y la vida en el sentido en que se dice la esencia, ya que en nosotros ser, vivir y entender no es lo mismo, como sí ocurre en Dios. Se dice sin embargo que esos tres atributos son una sola esencia en cuanto proceden de la única esencia de la mente, una sola vida en cuanto pertenecen a un solo género de vida, y una sola mente en cuanto están comprehendidos en una sola mente como partes de un todo, lo mismo que la vista y el oído están comprehendidos como partes del alma sensitiva.

6. Según el Filósofo[19] en la *Metaphysica*, puesto que las diferencias sustanciales de las cosas nos son desconocidas, en su lugar quienes realizan las definiciones en ocasiones utilizan las accidentales, por cuanto los accidentes mismos designan o hacen conocer la esencia, como los efectos propios hacen conocer la causa. Por eso, lo sensible, en cuanto es la diferencia constitutiva del animal, no se toma del sentido en cuanto designa una potencia, sino en cuanto designa la misma esencia del alma de la que tal potencia fluye. De modo semejante sucede con lo racional y con aquello que posee una mente.

7. Lo mismo que la parte sensitiva del alma no se entiende como una cierta potencia al margen de todas las demás potencias particulares que están comprehendidas bajo ella, sino que es como un cierto todo potencial que comprehende a todas esas potencias como partes suyas, igualmente la mente no es una cierta potencia particular fuera de la memoria, la inteligencia y la voluntad, sino que es un cierto todo potencial que comprehende a esas tres potencias. Como también comprobamos que en la potencia de construir una casa están comprehendidas la potencia de desbastar las piedras, y de levantar los muros, y así de otras semejantes.

---

[18] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 11 (PL 42, 983).

[19] Aristóteles, *Metaphysica,* VIII, 2, 1042 b 25.

8. La mente no se compara a la inteligencia y a la voluntad como a su sujeto, sino más bien como el todo respecto a las partes, en la medida en que la mente designa a la potencia misma. En cambio, si la mente se toma como la esencia del alma, por cuanto esta potencia procede por naturaleza del alma, entonces designará el sujeto de las potencias.

9. Una potencia particular no comprehende bajo ella misma a muchas. Pero nada prohíbe que bajo una potencia general estén comprehendidas bajo ella muchas como partes suyas, lo mismo que en una parte del cuerpo están comprehendidas muchas partes orgánicas, como los dedos en la mano.

ARTÍCULO 2
Si la memoria se encuentra en la mente[20]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[21] en *De Trinitate*, lo que es común a nosotros y a los animales irracionales no pertenece a la mente. Ahora bien, la memoria es común a nosotros y a los animales irracionales, como es patente por lo que señala San Agustín[22] en las *Confessiones*. Luego la memoria no está en la mente.

2. El Filósofo[23] afirma en *De memoria et reminiscentia* que la memoria no pertenece al entendimiento sino a la facultad primaria sensitiva. Luego como la mente es lo mismo que el entendimiento, como es patente a partir de lo dicho[24], parece que la memoria no está en la mente.

3. El entendimiento y todo lo que pertenece al entendimiento abstrae del aquí y del ahora. En cambio no abstrae, pues concierne a un tiempo determinado, a saber, el pasado; la memoria, en efecto, es propia de las cosas pretéritas, como afirma Cicerón[25]. Luego la memoria no pertenece a la mente o al entendimiento.

---

[20] *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 6; *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 1.

[21] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 2 (PL 42, 99).

[22] San Agustín, *Confessiones*, X, c. 25 (PL 32, 794).

[23] Aristóteles, *De memoria et reminiscentia,* 1, 450 a 13.

[24] *Supra*, a. 1.

[25] Cicerón, *De inventione Rhetorica*, II, c. 53, n. 160.

4. Como en la memoria se conservan algunas cosas que no son aprehendidas en acto, siempre que la memoria se establece es preciso que ahí difiera el aprehender y el retener. Ahora bien, estos no son diferentes en el entendimiento, sino sólo en el sentido: pueden, en efecto, ser diferentes en el sentido porque el sentido hace uso de un órgano corporal, y por otra parte no todo lo que es poseído en el cuerpo es aprehendido; en cambio, el entendimiento no usa órgano corporal, y por eso en él nada es retenido más que de modo inteligible, y de esa manera es necesario que entienda en acto. Luego la memoria no está en el entendimiento o en la mente.

5. El alma no recuerda antes de retener algo en sí misma. Pero antes de que ella reciba algunas especies de los sentidos –desde los cuales surge todo nuestro conocimiento–, especies que ella pueda retener, ella es a imagen [de la Trinidad]. Luego, como la memoria es una parte de la imagen, no parece que la memoria pueda estar en la mente.

6. La mente es conducida hacia Dios en cuanto es imagen de Dios. Pero la memoria no es conducida hacia Dios, pues la memoria es propia de las cosas que caen bajo el tiempo y Dios, sin embargo, está absolutamente fuera del tiempo. Luego la memoria no está en la mente.

7. Si la memoria fuera una parte de la mente, las especies inteligibles estarían conservadas en la mente misma, lo mismo que ellas están conservadas en la mente del ángel. Ahora bien, el ángel puede entender convirtiéndose a las especies que posee en sí mismo. Por tanto, también [nuestra] mente, volviéndose hacia las especies que retiene podría entender sin tener que convertirse a los fantasmas, lo cual es manifiestamente falso; pues por más que uno posea la ciencia en hábito, si en cambio el órgano de la facultad imaginativa o rememorativa está dañado, no puede pasar al acto –lo cual no ocurriría si la mente pudiese entender en acto sin volverse hacia las potencias que utilizan órganos–. Luego la memoria no está en la mente.

EN CONTRA

1. El Filósofo[26] afirma en *De anima* que el alma "es el lugar de las especies, pero no el alma entera sino solamente la intelectiva". Ahora bien, es propio de ese lugar conservar las cosas contenidas en él; y puesto que conservar las especies pertenece a la memoria, parece que la memoria esté en el entendimiento.

2. Lo que se relaciona igualmente con todo tiempo no concierne a un tiempo en particular. Pero la memoria, incluso la tomada en sentido propio, se relaciona igualmente con todo tiempo, como dice San Agustín[27] en *De Trinitate*, y lo

---

[26] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 27.

[27] San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 11 (PL 42, 1047).

prueba con las afirmaciones de Virgilio, quien utilizó en sentido propio las palabras memoria y olvido. Luego la memoria no concierne a un tiempo particular sino a todo tiempo, y por tanto pertenece al entendimiento.

3. La memoria, tomándola en sentido propio, se refiere a las cosas pasadas. Ahora bien, el entendimiento no sólo se refiere a las cosas presentes sino también a las cosas pasadas; en efecto, el entendimiento forma un juicio en consonancia con un tiempo determinado, entendiendo que un hombre ha existido, existirá o existe, como es manifiesto en el *De anima*[28]. Luego la memoria, hablando con propiedad, puede pertenecer al entendimiento.

4. Lo mismo que la memoria concierne a las cosas pasadas, así la previsión [*providentia*] concierne a las cosas futuras, según Cicerón[29]. Ahora bien, la previsión pertenece, hablando con propiedad, a la parte intelectiva. Luego, por la misma razón, también pertenece a ella la memoria.

SOLUCIÓN

La memoria, según el uso común de los hablantes, concierne al conocimiento de las cosas pasadas. Ahora bien, conocer lo pasado en cuanto pasado es propio de quien conoce el ahora en cuanto ahora; y esto es propio del sentido. En efecto, lo mismo que el entendimiento no conoce el singular en cuanto que tal, sino según alguna razón común –por ejemplo en cuanto es hombre, o blanco, o incluso particular, pero no en tanto que es este hombre o este particular–, así, también el entendimiento conoce el presente y el pasado pero no como este ahora y este pasado. Por ello, como la memoria, según su propia acepción, se refiere a lo que es pretérito con relación a este ahora, es claro que la memoria, propiamente hablando, no está en la parte intelectiva sino sólo en la sensitiva, como lo demuestra el Filósofo[30].

Ahora bien, puesto que el entendimiento no sólo entiende lo inteligible, sino que también entiende que entiende tal inteligible, por eso el nombre de memoria puede extenderse al conocimiento por el que, aunque no se conozca el objeto en tanto que está en el pasado –en el sentido señalado antes–, sin embargo se conoce el objeto del que también antes se tenía conocimiento en cuanto que alguien sabe que antes lo tuvo. Y de esa manera todo conocimiento que no es recibido por primera vez puede llamarse memoria. Esto ocurre de dos maneras; en primer lugar, cuando la consideración según el conocimiento que se tiene no es interrumpido sino continuo. En segundo lugar, cuando es interrumpido, y en ese caso la consideración tiene más carácter de pasado, y por tanto pertenece más

---

[28] Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 31.

[29] Cicerón, *De inventione Rhetorica*, II, c. 53, n. 160.

[30] Aristóteles, *De memoria et reminiscentia,* 1, 450 a 13.

propiamente a la razón de memoria –como por ejemplo cuando decimos que hay memoria de algo que nosotros conocíamos de modo habitual pero no en acto–. Y de esta manera la memoria está en la parte intelectiva de nuestra alma. Ése es el modo en que San Agustín parece considerar la memoria al ponerla como una parte de la imagen [de la Trinidad]; él, en efecto, considera que todo lo que se posee habitualmente en la mente sin pasar al acto pertenece a la memoria.

Cómo pueda ocurrir eso es explicado de diversas maneras por diferentes autores. En efecto, Avicena, en *De naturalibus*[31], establece que esto –que el alma posea de modo habitual conocimiento de una cosa que no considera en acto– no acontece por el hecho de que algunas especies se conserven en acto en la parte intelectiva, sino que piensa que las especies que no son consideradas actualmente no pueden ser conservadas más que en la parte sensitiva, sea en la imaginación –que es el tesoro de las formas recibidas de los sentidos– sea en la memoria por lo que se refiere a las intenciones particulares no recibidas de los sentidos. Ahora bien, la especie sólo permanece en el entendimiento cuando es considerada en acto, y tras la consideración deja de estar en él. Por eso cuando el entendimiento quiere de nuevo considerar una cosa en acto, es preciso que las especies inteligibles fluyan nuevamente desde la inteligencia agente [*intelligentia agente*] al entendimiento posible. Sin embargo, no se sigue de ahí –según él– que cada vez que uno debe considerar de nuevo las cosas que ya sabía tenga que aprender o descubrir de nuevo, como la primera vez, puesto que queda en él una cierta habilidad por medio de la cual se dirige más fácilmente que antes al entendimiento agente [*intellectum agentem*] para recibir las especies que proceden de él; y esta habilidad es en nosotros el hábito de ciencia. Y según esta opinión, la memoria no estaría en la mente como la retención de algunas especies, sino según la habilidad para recibirlas de nuevo. Pero esta opinión no parece razonable. En primer lugar porque, como el entendimiento posible posee una naturaleza más estable que el sentido, es necesario que la especie recibida en él sea recibida más establemente; por ello las especies se pueden conservar más en él que en la parte sensitiva. En segundo lugar porque la inteligencia agente [*intelligentia agente*] se dispone de igual modo para infundir las especies que son convenientes a todas las ciencias. Por eso si en el entendimiento posible no se conservaran algunas especies, sino la sola habilidad para volverse hacia el entendimiento agente, el hombre permanecería igualmente hábil para cualquier inteligible, y de esa manera por el hecho de que el hombre aprendiese una sola ciencia no sabría esa ciencia más que las demás. Y además esto parece ser expresamente contrario a la afirmación del Filósofo[32] en *De anima*, cuando elogia a los

---

[31] Avicena, *De naturalibus*, VI, o bien, *De anima*, V, c. 6 (fol. 25vb y ss.).

[32] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 27.

antiguos por el hecho de que establecieron que el alma era el lugar de las especies en cuanto a la parte intelectiva.

Y por eso otros afirman que las especies inteligibles permanecen en el entendimiento posible tras su consideración actual, y su ordenamiento es el hábito de la ciencia. Y según esto la potencia con la que nuestra mente puede retener esas especies inteligibles tras la consideración actual se llama memoria. Y esto se aproxima más al significado propio de la memoria.

RESPUESTAS

1. La memoria que es común a nosotros y a los animales irracionales es aquella en la que se conservan las intenciones particulares. Mas ésta no está en la mente, sino que allí está únicamente aquella en la que se conservan las especies inteligibles.

2. El Filósofo habla de la memoria que se refiere al pasado en cuanto está relacionado con este instante en cuanto es éste, y de ese modo no está en la mente.

3. De lo anterior es patente la respuesta a lo tercero.

4. En el entendimiento posible hay diferencia entre aprehender en acto y retener, no porque las especies estén en él de algún modo corporalmente, pues sólo está de modo inteligible. Y sin embargo no se sigue de ahí que siempre se entienda según esa especie, sino sólo cuando el entendimiento posible se hace perfectamente en acto de esa especie. En ocasiones, sin embargo, está imperfectamente en acto respecto de ella –es decir, en cierto modo está entre la pura potencia y el puro acto–, y esto es conocer de modo habitual, y respecto de este modo de conocimiento, mediante la voluntad –que, según San Anselmo[33], es el motor de todas las facultades– se reduce a un acto perfecto.

5. La mente es "a imagen" principalmente en cuanto puede dirigirse hacia Dios y hacia sí misma[34]. Ahora bien, ella está presente a sí misma, y de modo similar Dios, antes de que sean recibidas algunas especies a partir de las realidades sensibles. Y además, no se afirma que la mente posea el poder de recordar por el hecho de que posea algo en acto, sino por el hecho de que es capaz de tenerlo.

6. La respuesta a lo sexto es clara a partir de lo dicho.

7. Ninguna potencia puede conocer algo más que convirtiéndose a su objeto, como por ejemplo la vista sólo conoce al convertirse al color. Por ello, puesto que el fantasma se relaciona con el entendimiento posible lo mismo que las realidades sensibles con el sentido –como es manifiesto por lo que afirma el

---

[33] Pseudo-Anselmo (Eadmero), *De similitudinibus*, c. 2 (PL 159, 605C).

[34] *Génesis*, 1, 26.

Filósofo[35] en *De anima*–, el entendimiento puede poseer en sí una especie inteligible, aunque él sólo considera algo en acto según esa especie convirtiéndose al fantasma. Y por eso, lo mismo que nuestro entendimiento en el actual estado itinerante necesita de los fantasmas para considerar en acto antes de que adquiera el hábito, de la misma manera también después de que los ha adquirido. Por el contrario no ocurre así con los ángeles, cuyo entendimiento no tiene por objeto el fantasma.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Según esa autoridad, no es posible sostener que en la mente esté la memoria más que según el modo ya aludido, y no que esté en sentido propio.

2. La frase de San Agustín hay que entenderla en el sentido de que la memoria puede versar sobre objetos presentes. Sin embargo, nunca puede denominarse memoria salvo que considere algo pretérito al menos por parte del conocimiento mismo. Según eso también se dice que uno se acuerda o se olvida de sí mismo en cuanto que respecto de él mismo, que está presente a sí mismo, conserva o no el conocimiento pasado de sí mismo.

3. Por cuanto el entendimiento conoce las diferencias de tiempos según las razones comunes, así puede formar juicios según cualquier diferencia de tiempo.

4. La providencia sólo está en el entendimiento según las razones generales del futuro, pero se aplica a las cosas particulares mediante una razón particular, la cual es preciso que sea intermedia entre la razón universal motora y el movimiento que viene después en las cosas particulares, como es claro por lo que afirma el Filósofo[36] en *De anima*.

---

[35] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

[36] Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 16.

ARTÍCULO 3

Si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia[37]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Actos diversos pertenecen a potencias diversas. Ahora bien, el entendimiento posible y la memoria, en cuanto es puesta en la mente, tienen el mismo acto, que es el retener las especies. Esto, en efecto, San Agustín[38] lo atribuye a la memoria, y en cambio el Filósofo[39] al entendimiento posible. Luego la memoria no se distingue de la inteligencia como una potencia se distingue de otra potencia.

2. Recibir algo no teniendo en cuenta diferencia alguna de tiempo es propio del entendimiento que abstrae del aquí y del ahora. Pero la memoria no considera diferencia alguna de tiempo porque –según San Agustín[40] en *De Trinitate*–, la memoria versa comúnmente sobre las cosas pasadas, presentes y futuras. Luego la memoria no se distingue del entendimiento.

3. Según San Agustín[41] en *De Trinitate*, la inteligencia se toma de una doble manera; de una manera, en cuanto afirmamos entender lo que pensamos en acto; y de otra manera en cuanto decimos entender aquello que no consideramos en acto. Pero la inteligencia según la cual afirmamos entender sólo aquello que pensamos en acto es el entender en acto, lo cual no es una potencia sino la operación de una cierta potencia, y así no se distingue de la memoria como una potencia de otra potencia. En cambio, en cuanto que entendemos lo que no pensamos en acto, de ninguna manera se distingue de la memoria, sino que pertenece a la memoria, lo cual es patente por lo que afirma San Agustín[42] en *De Trinitate*, donde dice así: "si nos referimos a la memoria interior de la mente, por la que ésta se acuerda de sí misma, y a la inteligencia interior por la que se entiende, y a la voluntad interior por la que se ama, donde estas tres cosas están siempre simultáneamente, ya sea que sean pensadas ya que no lo sean, se verá cier-

---

37 *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 7.

38 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

39 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 27.

40 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 11 (PL 42, 1047).

41 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

42 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

tamente que la imagen de la Trinidad corresponde sólo a la memoria". Luego la inteligencia de ningún modo se distingue de la memoria como una potencia de otra potencia.

4. Si se dijera que la inteligencia es una cierta potencia según la cual el alma es capaz de pensar en acto, en ese caso la inteligencia, por la cual no decimos que se entiende más que pensando, se distingue de la memoria como una potencia de otra. Pero por el contrario, es propio de la misma potencia tener el hábito y hacer uso de él. Ahora bien, entender sin pensar es entender en hábito, y en cambio entender pensando es hacer uso del hábito. Por tanto, corresponde a la misma potencia entender sin pensar y entender pensando; y así, por esto, la inteligencia no se diferencia de la memoria como una potencia de otra.

5. En la parte intelectiva del alma no se encuentra alguna potencia que no sea cognoscitiva, motiva o afectiva. Pero la voluntad es afectiva o motiva, y en cambio la inteligencia es cognoscitiva. Luego la memoria no es una potencia distinta de la inteligencia.

EN CONTRA

1. San Agustín[43] afirma en *De Trinitate* que el alma es a imagen de Dios por el hecho de que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para entender a Dios y contemplarlo. Pero el alma puede contemplar según su potencia. En consecuencia, la imagen en el alma se entiende según sus potencias. Ahora bien, la imagen en el alma se entiende en cuanto que en ella se encuentran estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Luego estas tres facultades son tres potencias distintas.

2. Si esas tres realidades no son tres potencias, es necesario que algo de ellas sea acto u operación. Pero un acto no está siempre en el alma, pues no siempre entiende o quiere en acto. Luego estas tres facultades no estarán siempre en el alma, y así el alma no será siempre a imagen de Dios, lo que es contrario a San Agustín[44].

3. Entre estas tres facultades se encuentra una igualdad, por medio de la cual se representa la igualdad de las personas divinas. Pero entre el acto y el hábito o la potencia no se encuentra una igualdad, porque la potencia se extiende a más cosas que el hábito, y el hábito a más cosas que el acto, ya que muchos hábitos son de una sola potencia y proceden muchos actos de un solo hábito. Luego no puede ser que una de esas facultades sea un hábito y otra un acto.

---

43 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 8 (PL 42, 1044).

44 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 3 (PL 42, 1038).

SOLUCIÓN

La imagen de la Trinidad en el alma puede considerarse de dos maneras: la primera, según una imitación perfecta de la Trinidad; y la segunda según una imitación imperfecta. Ahora bien, el alma imita perfectamente a la Trinidad en cuanto recuerda, entiende en acto y quiere en acto; esto es así porque en aquella Trinidad increada la persona intermedia en la Trinidad es el Verbo, mas el verbo no puede existir sin un pensamiento actual. Por eso según este modo de una perfecta imitación, San Agustín pone la imagen en estas tres realidades: memoria, inteligencia y voluntad, en cuanto que la memoria comporta un conocimiento habitual, y en cambio la inteligencia un conocimiento actual procedente de ese conocimiento, y por su parte la voluntad lleva consigo un movimiento en acto de la voluntad procedente del pensamiento. Y esto es manifiesto expresamente por lo que afirma en *De Trinitate*[45] cuando dice así: "Porque allí –es decir, en la mente– el verbo no puede existir sin pensamiento; pensamos, en efecto, todo lo que afirmamos con ese verbo interior que no pertenece a la lengua de ningún pueblo, y esta imagen se conoce mejor en estas tres facultades, a saber, en la memoria, en la inteligencia y en la voluntad. Llamo ahora inteligencia a aquélla mediante la cual entendemos al pensar, y voluntad a aquélla que une el término engendrado y el término engendrante".

En cambio, la imagen según una imitación imperfecta se da cuando es asignada según los hábitos y las potencias, y así San Agustín[46], en *De Trinitate*, pone la imagen de la Trinidad en el alma según estas tres cosas: mente, conocimiento [*notitia*] y amor, en donde la mente designa una potencia, y en cambio el conocimiento y el amor designan los hábitos existentes en ella. Y lo mismo que puso el conocimiento, también hubiera podido poner la inteligencia habitual: uno y otra, en efecto, pueden ser tomados como hábitos. Esto es claro por lo que afirma San Agustín[47] en *De Trinitate*: "¿Acaso podemos afirmar con verdad que este músico conoce ciertamente la música, pero ahora no la entiende porque no la piensa; y en cambio entiende ahora la geometría porque la piensa ahora? Esta afirmación es claramente absurda". Y de esta manera, según esa definición, estas dos cosas, que son el conocimiento y el amor tomados como hábitos, pertenecen sólo a la memoria, como es claro por el texto de San Agustín citado en la objeción. Pero puesto que los actos están radicalmente en las potencias lo mismo que los efectos en las causas, por eso también la imitación perfecta, que es según la memoria, la inteligencia actual y la voluntad actual, se puede encontrar originariamente en las potencias a tenor de las cuales el alma puede recor-

---

45 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

46 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 972).

47 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

dar, entender y querer actualmente, como es manifiesto por la palabras de San Agustín antes citadas.

Y de esta manera la imagen se encontrará según las potencias; pero no de tal modo que la memoria pudiera ser en la mente una potencia distinta de la inteligencia, lo cual es evidente de la siguiente manera. Las potencias, en efecto, no se diversifican a partir de la diversidad de los objetos excepto cuando la diversidad de los objetos procede de lo que de suyo le compete a los objetos en cuanto son objetos de tales potencias. Por eso el calor y el frío, que están en una cosa coloreada, no diversifican en cuanto tales la potencia visiva; pues es propio de la misma potencia visiva ver lo coloreado cálido y frío, dulce y amargo. Aunque la mente o el entendimiento pueda de alguna manera conocer el pasado, sin embargo, como es indiferente para conocer las cosas presentes, pasadas y futuras, la diferencia del presente y del pasado es accidental al inteligible en cuanto tal. Por eso, aunque en la mente de alguna manera puede estar la memoria, sin embargo no puede estar como una potencia distinta de suyo [*per se*] de las demás, al modo en que los filósofos hablan de la distinción de las potencias. Mas de este modo la memoria solamente puede encontrarse en la parte sensitiva del alma que es dirigida a lo presente en tanto que presente. Por lo tanto, si debiera dirigirse al pasado, se requiere una potencia más alta que el mismo sentido. Con todo, aunque la memoria no sea una potencia distinta de la inteligencia en cuanto que la inteligencia se toma como una potencia, sin embargo se encuentra la Trinidad en el alma también considerando sus potencias, en cuanto que una sola potencia, como es el entendimiento, se relaciona con diversas cosas –es decir, a tener conocimiento de algo de modo habitual y a considerarlo de modo actual–, a la manera como también San Agustín[48] distingue la razón inferior de la superior por la relación a cosas diversas.

Respuestas

1. Aunque la memoria, en cuanto está en la mente, no es una potencia distinta del entendimiento posible, sin embargo entre el entendimiento posible y la memoria hay una distinción según la relación a cosas diversas, como es patente por lo dicho.

2-5. De manera similar hay que responder a las cuatro objeciones siguientes.

Respuestas a las objeciones en contra

1. San Agustín habla allí de la imagen que se encuentra en el alma no según la perfecta imitación que existe cuando se imita la Trinidad en acto al pensarla.

---

[48] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 3 (PL 42, 999).

2. En el alma está siempre de algún modo la imagen de la Trinidad, pero no según una imitación perfecta.

3. Entre la potencia, el acto y el hábito puede existir igualdad en cuanto se relacionan a un solo objeto, y de esa manera la imagen de la Trinidad se encuentra en el alma en cuanto es llevada hacia Dios. Sin embargo, también al hablar comúnmente de potencia, hábito y acto hay en ellos igualdad, no ciertamente según la propiedad de la naturaleza –puesto que la operación posee el ser de un modo diferente al hábito y la potencia–, sino por su relación al acto, según la cual se considera la cantidad de esas tres realidades. Y no es preciso considerar un acto numéricamente uno o un solo hábito, sino el acto y el hábito genéricamente.

ARTÍCULO 4

Si la mente conoce las realidades materiales[49]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La mente no conoce algo a no ser con un conocimiento intelectual. Pero, como señala la *Glossa*[50] sobre *2 Corintios* (12, 2) "la visión intelectual es aquélla que contiene las realidades que no tienen imágenes semejantes a sí, aquellas que no son lo que ellas mismas son". Por tanto, como las cosas materiales no pueden estar en el alma por sí mismas, sino sólo por medio de "imágenes semejantes a sí, aquellas que no son lo que ellas mismas son", parece que la mente no conoce las realidades materiales.

2. San Agustín[51] en *De Genesi ad litteram* afirma que: "con la mente se entienden aquellas cosas que no son ni cuerpos ni semejanzas de cuerpos". Pero las realidades materiales son cuerpos y poseen semejanzas de los cuerpos. Luego no son conocidas con la mente.

3. A la mente o entendimiento le corresponde conocer la esencia de las cosas, puesto que el objeto del entendimiento es "lo que es" [*quod quid est*], como se

---

[49] *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 1.

[50] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 80D).

[51] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

afirma en el *De anima*[52]. Pero la esencia de las cosas materiales no es la corporeidad misma, pues de otro modo sería preciso que todas las cosas que tienen una esencia fuesen corpóreas. Luego la mente no conoce las realidades materiales.

4. El conocimiento de la mente sigue a la forma que es el principio del conocimiento. Pero las formas inteligibles que están en la mente son completamente inmateriales. Luego la mente no puede conocer las realidades materiales por medio de ellas.

5. Todo conocimiento es por asimilación. Pero no puede existir una asimilación entre la mente y las cosas materiales, ya que la unidad de la cualidad constituye la semejanza y, por otra parte, las cualidades de las cosas materiales son los accidentes corpóreos, los cuales no pueden existir en la mente. Luego la mente no puede conocer las cosas materiales.

6. La mente no conoce nada si no es abstrayendo de la materia y de las condiciones de la materia. Pero las realidades materiales que son cosas naturales no pueden ser separadas de la materia ni siquiera por el entendimiento, ya que entra la materia en su definición. Luego las cosas materiales no se pueden conocer por medio de la mente.

EN CONTRA

1. Las cosas que pertenecen a la ciencia natural son conocidas por la mente. Ahora bien, la ciencia natural versa sobre las realidades materiales; luego la mente conoce las realidades materiales.

2. Como se dice en la *Ethica*[53], "todo el que juzga bien de las cosas que conoce es el mejor juez de ellas". Ahora bien, como afirma San Agustín[54] en *De Genesi ad litteram*, "estas cosas inferiores son juzgadas" por la mente. Luego estas realidades inferiores materiales son entendidas por la mente.

3. Por medio del sentido sólo conocemos realidades materiales. Ahora bien, el conocimiento de la mente tiene su origen en el sentido. Luego también la mente conoce las realidades materiales.

SOLUCIÓN

Todo conocimiento se produce según una forma que en el cognoscente es el principio del conocimiento. Ahora bien, una forma de este tipo puede ser considerada de un doble modo: el primero, según el ser que posee en el cognoscente;

---

52 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 b 28.

53 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 b 27.

54 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

y el segundo según la relación que tiene con la cosa de la que es semejanza. Según el primer modo, ella hace que el cognoscente conozca en acto; pero en el segundo modo, determina el conocimiento hacia un cierto cognoscible determinado. Por eso el modo de conocimiento de una cosa se produce según la condición del cognoscente, en el que la forma es recibida conforme a su modo. En cambio, no es preciso que la cosa conocida sea según el modo del cognoscente, o bien según el modo en el que la forma –que es el principio del conocimiento– tiene el ser en el cognoscente. Por eso, nada impide que las cosas materiales sean conocidas por medio de formas que existen en la mente de modo inmaterial.

Esto, sin embargo, acaece de modo diferente en la mente humana, la cual recibe las formas de las cosas, y en la mente divina o en la angélica, que no las reciben de las cosas. En efecto, en la mente que recibe la ciencia de las cosas, las formas existen por una cierta acción de las cosas sobre el alma. Pero toda acción se produce por medio de una forma; por eso, las formas que están en nuestra mente se refieren primera y principalmente a las cosas existentes fuera del alma en cuanto a sus formas. De estas formas hay un doble tipo: hay, en efecto, algunas que no determinan ninguna materia suya –como la línea, la superficie y otras cosas semejantes–; otras, en cambio, determinan una materia especial suya –como todas las formas naturales–. En consecuencia, del conocimiento de las formas que no determinan materia alguna suya no queda algún conocimiento de la materia; mientras que del conocimiento de las formas que determinan una materia suya se conoce incluso, de alguna manera, la materia misma, a saber, según la relación que tiene con la forma. Y por esa razón el Filósofo[55] afirma en la *Physica* que la materia prima es "escible por analogía", y así mediante la semejanza de la forma es conocida la misma realidad material, como si alguien por el hecho de conocer la chatura, conociera la nariz chata.

En cambio, en la mente divina son existentes [*existentes sunt*] las formas de las cosas, de las que fluye el ser de las cosas, que es común a la forma y a la materia. Por ello, también esas formas se refieren de modo inmediato a la materia y a la forma, no una por medio de la otra; y de manera semejante se refieren las formas del entendimiento angélico, que son semejantes a las formas de la mente divina, aunque no sean causas de las cosas. Y así nuestra mente posee un conocimiento inmaterial de las realidades materiales; en cambio, la mente divina y la angélica conocen las cosas materiales de modo más inmaterial y más perfecto.

---

[55] Aristóteles, *Physica*, I, 7, 191 a 7.

RESPUESTAS

1. Aquel texto puede ser expuesto de dos modos. Uno, refiriéndolo a la visión intelectual en cuanto a todas las cosas que son comprehendidas bajo ella, y así se dice que hay visión intelectual sólo de aquellas cosas "que no tienen imágenes semejantes a sí, aquellas que no son lo que ellas mismas son". Y esto no debe ser entendido de las imágenes mediante las cuales las cosas son vistas con visión intelectual –que son como el medio del conocimiento–, sino porque lo mismo conocido mediante la visión intelectual son las cosas mismas y no las imágenes de las cosas –lo cual no sucede en la visión corporal, es decir en la sensitiva, ni en la espiritual, es decir en la imaginativa–. En efecto, los objetos de la imaginación y del sentido son ciertos accidentes a partir de los cuales se constituye una cierta figura o imagen de la cosa, mientras que el objeto del entendimiento es la esencia misma de la cosa, aunque conozca la esencia de la cosa mediante una semejanza suya como por un medio del conocimiento, no como si fuese un objeto sobre el que en primer lugar se dirige su visión. En segundo lugar, se debe afirmar que lo que se dice en ese texto hace referencia a la visión intelectual en cuanto supera a la imaginativa y a la sensitiva. En efecto, San Agustín[56], de cuyas palabras está tomada la glosa, pretende asignar así una diferencia entre las tres visiones, atribuyendo a la visión superior aquello en lo que supera a la inferior. De esa manera afirma que se da una visión espiritual cuando pensamos cosas ausentes por medio de ciertas semejanzas, y sin embargo la visión espiritual o imaginativa versa sobre las cosas que se ven presencialmente. Pero por ver también las cosas ausentes, la imaginación trasciende al sentido, y por ello se establece eso como algo propio suyo. De manera semejante también la visión intelectual trasciende la imaginación y el sentido por el hecho de que se extiende a aquellas cosas que por su esencia son inteligibles; y de esa manera San Agustín le atribuye eso como si fuera una propiedad suya, aunque pueda conocer también las realidades materiales que son cognoscibles mediante sus semejanzas. Por eso, San Agustín[57] en *De Genesi ad litteram* afirma que por medio de la mente "son juzgadas las cosas inferiores, y son discernidas aquellas cosas que ni son cuerpos ni tienen formas semejantes a los cuerpos".

2. Y por lo dicho es patente la respuesta a lo segundo.

3. Si la corporeidad se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la cantidad, entonces la corporeidad no es la esencia de la cosa natural sino un accidente suyo, a saber, la tridimensionalidad. En cambio, si se toma del cuerpo en cuanto está en el género de la sustancia, entonces la corporeidad designa la esencia de la cosa natural. Y sin embargo no se sigue que toda esencia sea cor-

---

[56] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 6 (PL 34, 458).

[57] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

poreidad, y menos puede decirse que a la esencia, en cuanto es esencia, le conviene ser corporeidad.

4. Aunque en la mente no haya más que formas inmateriales, sin embargo pueden existir semejanzas de las cosas materiales. En efecto, no es necesario que la semejanza y aquello de lo que es semejanza tengan el mismo modo de ser, sino sólo que convengan en la noción; lo mismo que la forma del hombre en una estatua de oro no es preciso que posea, en cuanto al ser, la misma forma del hombre en carne y huesos.

5. Aunque las cualidades corpóreas no puedan estar en la mente, sin embargo pueden estar en ella las semejanzas de las cualidades corpóreas, y a tenor de éstas la mente se asemeja a las cosas corpóreas.

6. El entendimiento conoce abstrayendo de la materia particular y de sus condiciones, como de esta carne y de estos huesos, pero no es necesario que abstraiga de la materia universal. Por eso puede considerar la forma natural en la carne y en los huesos, aunque no en estos concretos.

ARTÍCULO 5

Si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad[58]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Lo mismo que el singular posee el ser a causa de la materia, igualmente también se llaman realidades naturales aquellas cosas que en su definición poseen materia. Pero la mente, aunque sea inmaterial, puede conocer las cosas naturales. Luego por la misma razón puede conocer las cosas singulares.

2. Nadie juzga correctamente y dispone sobre algo si no lo conoce. Pero el sabio por medio de la mente juzga y dispone correctamente sobre las cosas singulares, como sobre su familia y sus propiedades. Luego conocemos las realidades singulares con la mente.

3. Nadie conoce una composición si no conoce los extremos de dicha composición. Pero esta composición "Sócrates es hombre" la forma la mente; en

---

[58] *Summa Theologiae,* I, q. 86, a. 1; *Quodlibeto*, XII, q. 8; *De veritate*, q. 2, a. 6.

efecto, no podría formarla una potencia sensitiva, la cual no aprehende al hombre en universal. Luego la mente conoce los singulares.

4. Nadie puede mandar un acto si no conoce el objeto de ese acto. Pero la mente o razón impera el acto del apetito concupiscible y del irascible, como es evidente en la *Ethica*[59]. Luego, como aquellos objetos son singulares, la mente conoce los singulares.

5. Según Boecio[60], "todo lo que puede una facultad inferior, lo puede también una superior". Pero las potencias sensitivas, que son inferiores a la mente, conocen los singulares. Luego mucho más puede la mente conocer los singulares.

6. Cuanto más alta es una mente tanto más universal será su conocimiento, como es claro por lo que afirma Dionisio[61] en *De caelesti hierarchia*. Pero la mente del ángel es más alta que la mente del hombre, y sin embargo el ángel conoce los singulares. Luego mucho más los conocerá la mente humana.

EN CONTRA

"Mientras que el universal es inteligido, el singular es sentido", como dice Boecio[62].

SOLUCIÓN

Como es patente a partir de lo señalado[63], la mente humana y la angélica conocen las cosas materiales de diverso modo. En efecto, el conocimiento de la mente humana se dirige a las cosas materiales en primer lugar según la forma, y secundariamente sobre la materia en cuanto tiene relación con la forma. Ahora bien, lo mismo que toda forma de suyo es universal, igualmente la relación a la forma sólo hace conocer la materia en un conocimiento universal. Pero considerada así, la materia no es principio de individuación, mientras que sí lo es considerada la materia en cuanto singular, que es la materia signada existente bajo determinadas condiciones/dimensiones [*dimensionibus*]; en efecto, de ella recibe la forma la individuación. Por eso, el Filósofo[64] en *Metaphysica* afirma que las partes que constituyen el hombre son la materia y la forma tomadas universalmente, mientras que las de Sócrates son esta forma y esta materia. De ahí es

---

59 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 30.

60 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

61 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, 12, §2 (PG 3, 292C; Dion. 936).

62 Boecio, *In Porphyrii Isagogen*, I (PL 64, 85D).

63 *Supra*, a. 4.

64 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 10, 1035 b 27.

manifiesto que nuestra mente no puede conocer directamente el singular; en cambio, el singular es conocido por nosotros directamente mediante las facultades sensitivas, que reciben las formas de las cosas en un órgano corpóreo; y de ese modo las reciben bajo determinadas dimensiones y en cuanto llevan al conocimiento de la materia singular. Pues así como la forma universal lleva al conocimiento de la materia universal, igualmente la forma individual lleva al conocimiento de la materia signada, que es el principio de individuación. Sin embargo, por accidente la materia alcanza los singulares en cuanto está en continuidad con las potencias sensibles, que versan sobre cosas particulares. Esta continuidad se produce de un doble modo. El primer modo en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como sucede en el movimiento que procede de las cosas al alma. Y de esa manera la mente conoce lo singular por una cierta reflexión, es decir, en cuanto que la mente, conociendo su objeto, que es una cierta naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, y después sobre la especie que es el principio de su acto, y finalmente sobre la imagen sensible [*phantasma*] de la que la especie ha sido abstraída. Y de esa manera recibe un cierto conocimiento de lo singular. En un segundo modo, se produce esa continuidad en tanto que el movimiento que va del alma a las cosas comienza en la mente, y procede hacia la parte sensitiva en cuanto que la mente rige las facultades inferiores, y de esa manera alcanza los singulares mediante una razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, la cual se llama con otro nombre cogitativa y tiene un órgano determinado en el cuerpo, a saber, una cavidad en mitad de la cabeza. En efecto, el juicio universal que la mente tiene respecto de las cosas operables no puede ser aplicado a un acto particular, salvo mediante una cierta potencia intermedia que aprehenda el singular, de tal modo que se produzca un cierto silogismo, cuya premisa mayor sea el universal que es el juicio de la mente, y por su parte la premisa menor sea el singular que es la aprehensión de la razón particular, y la conclusión sea la elección de la obra singular, como es claro a partir de lo que se encuentra en el *De anima*[65].

En cambio, la mente del ángel, puesto que conoce las realidades materiales por medio de formas que se refieren inmediatamente tanto a la materia como a la forma, no sólo conoce la materia en universal con intuición [*inspectione*] directa, sino también la materia en cuanto singular. De modo semejante también sucede en la mente divina.

---

[65] Aristóteles, *De anima,* III, 11, 434 a 16.

RESPUESTAS

1. El conocimiento por el que se conoce la materia según la analogía que tiene con la forma es suficiente para el conocimiento de la realidad natural, pero no para el conocimiento del singular, como es claro por lo dicho.

2. La disposición del sabio respecto de las cosas singulares no se produce por medio de la mente más que mediante la potencia cogitativa, a la que pertenece conocer las intenciones particulares, como es manifiesto por lo señalado.

3. Por el hecho de que el entendimiento puede componer una proposición a partir de un término universal y otro singular, conoce el singular mediante una cierta reflexión, como se ha dicho.

4. El entendimiento o razón conoce en universal el fin al que ordena el acto del apetito concupiscible y el acto del irascible imperándolos. Sin embargo aplica este conocimiento universal a los singulares mediante la facultad cogitativa, como se ha señalado.

5. Lo que puede una facultad inferior lo puede también una superior, pero no siempre del mismo modo, sino que en ocasiones de otro modo más alto. Y así el entendimiento puede conocer las cosas que conoce el sentido, y sin embargo las conoce de un modo más elevado que el sentido. En efecto, el sentido las conoce en cuanto a las disposiciones materiales y a los accidentes exteriores, mientras que el entendimiento penetra hasta la naturaleza íntima de la especie que está en esos mismos individuos.

6. El conocimiento de la mente angélica es más universal que el conocimiento de la mente humana, ya que se extiende a más cosas utilizando menos medios. Sin embargo es más eficaz que la mente humana para conocer los singulares, como es evidente por lo dicho.

ARTÍCULO 6

Si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles[66]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La acción y la pasión no pueden existir en aquellas cosas que no tienen en común la materia, como es evidente por lo que dice Boecio[67] en *De duabus naturis* y también de lo que señala el Filósofo[68] en *De generatione*. Pero nuestra mente no tiene en común la materia con las cosas sensibles. Luego las realidades sensibles no pueden actuar sobre nuestra mente de tal modo que a partir de ellas se imprima en nuestra mente algún conocimiento.

2. El objeto del entendimiento es "lo que" [*quid*], como se dice en *De anima*[69]. Pero la esencia de la cosa no es percibida por ningún sentido. Luego el conocimiento de la mente no se toma del sentido.

3. San Agustín[70] afirma en las *Confessiones*, hablando de cómo es adquirido por nosotros el conocimiento de los inteligibles, que "estaban allí", es decir, los inteligibles en nuestra mente, "y antes de aprenderlos, pero no estaban en la memoria". Luego parece que las especies inteligibles no están en la mente recibidas de los sentidos.

4. Como demuestra San Agustín[71] en *De Trinitate*, el alma sólo puede amar las cosas conocidas. Pero uno antes de aprender alguna ciencia la ama, lo cual es claro por el hecho de que la busca con mucho afán. Luego antes de aprender esa ciencia la tiene en su conocimiento [*notitia*]; y por tanto parece que la mente no reciba el conocimiento de las cosas sensibles.

5. San Agustín[72] afirma en *De Genesi ad litteram* que "la imagen del cuerpo en el espíritu no la hace el cuerpo, sino que el mismo espíritu la hace en sí mis-

---

66 *Summa Theologiae,* I, q. 84, a. 6; *Quodlibeto,* VIII, q. 2, a. 1; *Compendium Theologiae,* c. 81, c. 82, c. 83.

67 Boecio, *Liber de persona et duabus naturis; Contra Eutychen et Nestorium*, c. 6 (PL 64, 1349D).

68 Aristóteles, *De generatione et corruptione,* I, 7, 324 a 34.

69 Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 b 28.

70 San Agustín, *Confessiones,* X, c. 10 (PL 32, 786).

71 San Agustín, *De Trinitate,* X, c. 1 (PL 42, 971).

72 San Agustín, *De Genesi ad litteram,* XII, c. 16 (PL 34, 467).

mo con admirable rapidez, que contrasta inefablemente con la lentitud del cuerpo". Luego parece que la mente no recibe las especies inteligibles de las realidades sensibles, sino que ella misma las forma en sí misma.

6. Afirma San Agustín[73] en *De Trinitate* que nuestra mente "juzga de las cosas corpóreas según las razones incorpóreas y sempiternas". Ahora bien, las nociones recibidas del sentido no son de ese tipo. Luego parece que la mente humana no recibe el conocimiento de las cosas sensibles.

7. Si la mente recibiera el conocimiento de las realidades sensibles, eso sólo podría darse en cuanto que la especie, que se toma de las cosas sensibles, mueve al entendimiento posible. Pero tal especie no puede mover al entendimiento posible. En efecto, no lo mueve en cuanto existente en la fantasía, ya que allí no hay todavía como existente el inteligible en acto sino sólo en potencia, y por otra parte el entendimiento sólo es movido por el inteligible en acto; al igual que la vista sólo se mueve por lo visible en acto. De modo semejante, no mueve al entendimiento posible el existente en el entendimiento agente, el cual no es receptivo de ninguna especie, pues de otro modo no se diferenciaría del entendimiento posible. De modo semejante, tampoco en cuanto existente en el mismo entendimiento posible, ya que una forma inherente en un sujeto no mueve el sujeto, sino que de alguna manera descansa en él. Y ni siquiera en cuanto existente por sí misma, puesto que las especies inteligibles no son sustancias, sino que pertenecen al género de los accidentes, como afirma Avicena[74] en su *Metaphysica*. Luego en modo alguno puede darse que nuestra mente reciba la ciencia a partir de las cosas sensibles.

8. El agente es más noble que el paciente, como es claro por lo que dice San Agustín[75], en *De Genesi ad litteram*, y el Filósofo[76] en *De anima*. Pero el que recibe se relaciona con aquel del que recibe como el paciente respecto del agente. Luego como la mente es mucho más noble que las realidades sensibles y que los mismos sentidos, no podrá recibir de ellos el conocimiento.

9. Afirma el Filósofo[77] en la *Physica* que "el alma en reposo se hace sabia y prudente". Pero el alma no podría recibir la ciencia de las realidades sensibles salvo que de algún modo sea movida por ellas. Por tanto, el alma no recibe la ciencia de las realidades sensibles.

---

73 San Agustín, *De Trinitate,* XII, c. 2 (PL 42, 999).

74 Avicena, *Metaphysica,* III, c. 8 (fol. 82va).

75 San Agustín, *De Genesi ad litteram,* XII, c. 16 (PL 34, 467).

76 Aristóteles, *De anima,* III, 5, 430 a 18.

77 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 247 b 23.

EN CONTRA

1. Como dice el Filósofo[78] y demuestra la experiencia, a quien falta un sentido falta una ciencia; como, por ejemplo, a los ciegos les falta la ciencia de los colores. Pero esto no sucedería si el alma recibiese la ciencia a partir de algo distinto de los sentidos. Luego recibe el conocimiento de las cosas sensibles por medio de los sentidos.

2. Todo nuestro conocimiento originalmente consiste en el conocimiento de los primeros principios indemostrables. Pero el conocimiento de estos se origina en nosotros por el sentido, como es claro por lo que se señala al final de *Analytica Posteriora*[79]. Luego toda nuestra ciencia tiene su origen en el sentido.

3. La naturaleza no hace nada en vano, y no falla en las cosas necesarias. Pero los sentidos habrán sido dados al alma en vano si ésta no recibiera mediante ellos el conocimiento de las cosas. Luego nuestra mente recibe el conocimiento a partir de las realidades sensibles.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión, las opiniones de los antiguos fueron múltiples. Unos, en efecto, establecieron que el comienzo de nuestra ciencia provenía totalmente de una causa exterior separada de la materia. Los defensores de esta postura se dividen en dos grupos. En efecto, unos –como los platónicos– establecieron que las formas de las cosas sensibles están separadas de la materia, y de ese modo son inteligibles en acto; y los individuos en la naturaleza se constituyen mediante la participación por la materia sensible de las formas; y por su parte las mentes humanas poseen la ciencia mediante la participación de esas mismas formas. Y así sostenían que las formas señaladas eran el principio de la generación y de la ciencia, como explica el Filósofo[80] en la *Metaphysica*. Pero esta postura ha sido suficientemente refutada por el Filósofo[81], quien demuestra que las formas de las cosas sensibles sólo se pueden poner en la materia sensible, ya que las formas naturales tampoco pueden ser entendidas en universal sin la materia sensible, como por ejemplo lo chato sin la nariz.

Y por eso otros, no poniendo formas sensibles separadas sino sólo las inteligencias –que nosotros llamamos ángeles–, sostuvieron que el origen de nuestra ciencia provenía completamente de tales sustancias separadas. De ahí que Avicena[82] quiso que, como las formas sensibles sólo se adquieren en la materia

---

78 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 18, 81 a 38.

79 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100 a 10.

80 Aristóteles, *Metaphysica,* I, 9, 991 a 8.

81 Aristóteles, *Metaphysica,* VII, 10, 1034 b 32 y ss.

82 Avicena, *De anima*, V, c. 5 (fol. 25rb).

sensible por el influjo del entendimiento agente, del mismo modo también las formas inteligibles se imprimen en las mentes humanas sólo como procedentes del entendimiento agente –que no es una parte del alma sino una sustancia separada, como él sostuvo–. Sin embargo el alma necesita de los sentidos en cuanto excitan y disponen a la ciencia, lo mismo que los agentes inferiores preparan la materia para recibir [*suscipere*] la forma que proviene del entendimiento agente. Pero esta opinión tampoco parece razonable, porque según eso no sería necesaria la dependencia entre el conocimiento de la mente humana y las potencias sensitivas, mientras que es manifiestamente claro lo contrario, tanto por el hecho de que si falla un sentido, falla la ciencia correspondiente a sus objetos sensibles, como también por el hecho de que nuestra mente no puede considerar en acto incluso aquellas cosas que sabe de modo habitual salvo formando algunos fantasmas, de donde se deduce que si se lesiona el órgano de la fantasía se impide la consideración. Y además, dicha postura suprime los principios próximos de las cosas si todas las realidades inferiores alcanzan inmediatamente las formas, tanto las inteligibles como las sensibles, a partir de la sustancia separada.

Otra opinión fue la de los que afirmaban que el origen de nuestra ciencia procedía totalmente de una causa interior. También esta opinión se divide en dos. En efecto, algunos sostuvieron que las almas humanas contenían en sí mismas el conocimiento de todas las cosas, pero que ese conocimiento se ensombrecía a causa de la unión con el cuerpo. Por eso afirmaban que nosotros necesitamos de los sentidos y del estudio para que sean suprimidos los obstáculos de la ciencia, diciendo que aprender no es otra cosa que recordar, como es claro también por el hecho de que por las cosas que oímos o vemos nos acordamos de aquellas que antes sabíamos. Tampoco esta postura parece razonable. En efecto, si la unión del alma al cuerpo es natural, no puede ser que por ella se impida totalmente la ciencia natural, y de esa manera, si esta opinión fuera verdadera, no sufriríamos una absoluta ignorancia de aquellas cosas que requieren un sentido que no tenemos. Esta opinión estaría en consonancia con aquella postura que establece que las almas habrían sido creadas antes que los cuerpos y unidas después a los cuerpos; ya que entonces la composición de cuerpo y alma no sería natural, sino que sobrevendría al alma misma de modo accidental. Esta opinión ciertamente debe juzgarse como rechazable tanto según la fe como según las afirmaciones de los filósofos.

Otros, por su parte, afirmaron que el alma es causa de su ciencia; en efecto, el alma no recibe la ciencia de las cosas sensibles como si las semejanzas de las cosas llegaran de alguna manera al alma por medio de la acción de las realidades sensibles, sino que el alma misma forma en sí las semejanzas de las cosas sensibles en presencia de las realidades sensibles. Pero tampoco esta postura parece completamente razonable. En efecto, ningún agente obra más que en cuanto está en acto. Por eso si el alma forma en sí las semejanzas de todas las

cosas, conviene que ella tenga en sí misma en acto todas aquellas semejanzas de las cosas, y así se volvería a la opinión ya aludida que establece que la ciencia de todas las cosas está ínsita de modo natural en el alma humana.

Y, por tanto, con respecto a todas las posturas señaladas es más razonable la afirmación del Filósofo[83], quien establece que la ciencia de nuestra mente procede en parte de lo que es intrínseco y en parte de lo que es extrínseco, no sólo de las cosas que están separadas de la materia sino también de las mismas cosas sensibles. En efecto, cuando nuestra mente se compara con las cosas sensibles que están fuera del alma, se encuentra que posee respecto de ellas una doble relación. De un modo, como el acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia mientras que la mente misma es inteligible en acto; y en consonancia con eso se pone en el alma el entendimiento agente, el cual hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto. De otro modo, como la potencia se relaciona con el acto, a saber, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están sólo en potencia mientras que en las cosas fuera del alma están en acto; y en consonancia con esto estableció en nuestra alma el entendimiento posible, cuya función es recibir las formas abstraídas de las realidades sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del entendimiento agente. Y la luz del entendimiento agente proviene en el alma, como de su primer origen, de las sustancias separadas y, sobre todo, de Dios.

Y según esto es verdadero que nuestra mente recibe la ciencia de las realidades sensibles. Sin embargo, el alma misma forma en sí las semejanzas de las cosas en cuanto que mediante la luz del entendimiento agente las formas abstraídas de las cosas sensibles se convierten en inteligibles en acto, de modo que puedan ser recibidas en el entendimiento posible. Y así también toda ciencia en un cierto modo está originariamente impresa en nosotros en la luz del entendimiento agente, mediante concepciones universales que inmediatamente son conocidas con la luz del entendimiento agente, concepciones universales por medio de las cuales, como mediante principios universales, juzgamos de las demás realidades y en las que las conocemos con anterioridad. Según esto también posee alguna verdad aquella opinión que sostiene que nosotros aprendemos lo que antes teníamos en nuestro conocimiento.

RESPUESTAS

1. Las formas sensibles o abstraídas de las cosas sensibles no pueden obrar sobre nuestra mente salvo que se vuelvan inmateriales por medio de la luz del

---

[83] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 10 y ss.

entendimiento agente. Y así de alguna manera se hacen homogéneas con el entendimiento posible en el que obran.

2. Con respecto a un mismo objeto una facultad superior y una inferior no actúan de manera semejante, sino que la superior actúa de modo más sublime. Por eso, también por medio de la forma, que se recibe de las cosas, el sentido no conoce la cosa tan eficazmente como el entendimiento, pero por medio de ella el sentido es llevado al conocimiento de los accidentes exteriores, mientras que el entendimiento alcanza a la pura esencia de la cosa, distinguiéndola de todas las disposiciones materiales. Por eso, cuando se dice que el conocimiento de la mente tiene su origen en el sentido, eso no significa que el sentido aprehenda todo lo que la mente conoce, sino que desde esas cosas que el sentido aprehende la mente es llevada a cosas ulteriores, lo mismo que también las realidades sensibles entendidas conducen al conocimiento de las cosas divinas.

3. La afirmación de San Agustín debe ser referida al preconocimiento por el cual las cosas particulares son preconocidas en los principios universales. En efecto, así es verdadero que las cosas que aprendemos estaban ya antes en nuestra alma.

4. Uno, antes de adquirir una ciencia determinada, puede amarla en cuanto la conoce con un cierto conocimiento universal, conociendo la utilidad de esa ciencia o bien con la vista o bien de cualquier otro modo.

5. Que el alma se forma a sí misma debe entenderse en el sentido de que las formas hechas inteligibles por medio de la acción del entendimiento agente forman el entendimiento posible, como se ha dicho; y en el sentido de que también la facultad imaginativa puede realizar las formas de las diversas cosas sensibles. Esto sucede principalmente cuando imaginamos las cosas que nunca hemos percibido por los sentidos.

6. Los primeros principios, cuyo conocimiento es en nosotros innato, son una cierta semejanza de la verdad increada. Por eso, en la medida en que juzgamos el resto de las cosas por medio de ellos, decimos que juzgamos las cosas mediante razones inmutables o mediante la verdad increada. Sin embargo, eso que dice allí San Agustín hay que referirlo a una razón superior a la que le es inherente la contemplación de las cosas eternas. Aunque ésta sea anterior en dignidad, sin embargo su operación es posterior en el tiempo, ya que "las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas", según *Romanos* (1, 20).

7. En la recepción con la que el entendimiento posible recibe de los fantasmas las especies de las cosas, los fantasmas se comportan como un agente instrumental o secundario y, en cambio, el entendimiento agente como un agente principal y primero. Por tanto el efecto de la acción permanece en el entendimiento posible según la condición de ambos agentes y no según la condición de

sólo uno de ellos. Y por eso el entendimiento posible recibe las formas como inteligibles en acto por virtud del entendimiento agente, pero como semejanzas de cosas determinadas por el conocimiento de los fantasmas, y así las formas inteligibles en acto no son de suyo existentes ni en la fantasía ni en el entendimiento agente, sino sólo en el entendimiento posible.

8. Aunque el entendimiento posible sea en sentido absoluto más noble que el fantasma, sin embargo en un cierto sentido nada prohíbe que el fantasma sea más noble, a saber, en cuanto el fantasma es en acto la semejanza de tal cosa, lo cual no conviene al entendimiento posible más que en potencia. Así, en cierto modo puede obrar sobre el entendimiento posible en virtud de la luz del entendimiento agente, lo mismo que también el color puede actuar sobre la vista en virtud de la luz corpórea.

9. El reposo en el que se perfecciona la ciencia excluye el movimiento de las pasiones materiales, pero no el movimiento y la pasión entendidas comúmente, según lo cual todo recibir significa un sufrir y ser movido;. De ese modo el Filósofo[84] afirma en *De anima* que: "el entender es un cierto padecer".

ARTÍCULO 7

Si la imagen de la Trinidad está en la mente en cuanto conoce las cosas materiales o sólo en cuanto que conoce las cosas eternas[85]

Parece que no sólo está en cuanto conoce las cosas eternas.

OBJECIONES

1. Afirma San Agustín[86] en el *De Trinitate* que "cuando buscamos la trinidad en el alma, la buscamos en el alma entera, no separando la actividad racional sobre las cosas temporales de la contemplación de las eternas". Pero la mente no es "a imagen" más que en cuanto en ella se encuentra la trinidad. Luego la mente es "a imagen" [de Dios] no sólo cuando está adherida a la contemplación de las cosas eternas, sino también cuando se aplica a las realidades temporales.

---

84 Aristóteles, *De anima,* III, 4, 429 b 24.

85 *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 8; *In I Sententiarum*, d. 3, q. 4, a. 4.

86 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

2. Es considerada en el alma la imagen de la Trinidad en cuanto en ella se representa la igualdad de las Personas y su origen. Ahora bien, la igualdad de las Personas es representada en la mente más en cuanto conoce las realidades temporales que en cuanto conoce las eternas, puesto que las eternas superan infinitamente la mente, mientras que la mente no supera infinitamente las realidades temporales. También el origen de las Personas se representa en el conocimiento de las cosas temporales lo mismo que en el conocimiento de las eternas, porque en ambos casos el conocimiento procede de la mente, y del conocimiento procede el amor. Luego la imagen de la Trinidad está en la mente no sólo en cuanto conoce las realidades eternas, sino también en cuanto conoce las temporales.

3. La semejanza está en la potencia de amar, mientras que la imagen está en la potencia de conocer, como se registra en *Sententiae*[87]. Pero nuestra mente conoce antes las realidades materiales que las eternas, ya que llega a las eternas desde las materiales, e incluso más perfectamente, puesto que comprehende las realidades materiales pero no las eternas. Luego la imagen está en la mente más en cuanto se relaciona con las cosas temporales que en cuanto se relaciona con las eternas.

4. La imagen de la Trinidad se encuentra en el alma en cierto modo según las potencias, como se ha dicho más arriba[88]. Mas las potencias se relacionan indiferentemente con todos los objetos a los que las potencias se determinan. Luego la imagen de Dios se encuentra en la mente respecto de cualquiera de los objetos.

5. Se ve de modo más perfecto lo que se ve en sí mismo que lo que se ve en una semejanza suya. Pero el alma se ve a sí misma en sí misma y, en cambio, mientras está en esta vida, a Dios no le ve más que en una semejanza. Luego se conoce más perfectamente a sí misma que a Dios; y de esa manera la imagen de la Trinidad hay que buscarla en el alma más en cuanto que el alma se conoce a sí misma que en cuanto conoce a Dios, porque en nosotros la imagen de la Trinidad se encuentra según aquello que tenemos de más perfecto en nuestra naturaleza, como afirma San Agustín[89].

6. La igualdad de las Personas está representada en nuestra mente por el hecho de que la memoria, la inteligencia y la voluntad se relacionan totalmente de manera recíproca, como es patente por lo que afirma San Agustín[90] en *De Trinitate*. Pero esta mutua comprehensión sólo mostraría su igualdad si ellas se com-

---

87 Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 16, c. 3.

88 *Supra*, a. 1 y a. 3.

89 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 8 (PL 42, 1044).

90 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 11 (PL 42, 983).

prehendieran respecto a todos los objetos. Luego la imagen de la Trinidad se encuentra en las potencias de la mente en razón de todos los objetos.

7. Lo mismo que la imagen está en la potencia de conocer, así la caridad está en la potencia de amar. Ahora bien, la caridad no sólo se refiere a Dios sino también al prójimo, por lo que se establece un doble acto de la caridad, a saber, el amor a Dios y al prójimo. Luego la imagen no sólo está en la mente en cuanto conoce a Dios, sino también en cuanto conoce a las criaturas.

8. Las potencias de la mente en las que consiste la imagen son perfeccionadas por algunos hábitos, según los cuales la imagen deformada se dice que es reformada y perfeccionada. Pero las potencias de la mente no tienen necesidad de hábitos en cuanto se refieren a las cosas eternas, sino sólo en cuanto se refieren a las cosas temporales, ya que los hábitos están para que, mediante ellos, se regulen las potencias. Ahora bien, en las cosas eternas no puede darse el error, de tal modo que allí sea precisa una regulación, sino sólo puede darse en las cosas temporales. Luego la imagen se da en la mente más en cuanto conoce las cosas temporales que cuando conoce las cosas eternas.

9. La Trinidad increada está representada en la imagen de nuestra mente especialmente en cuanto a la consustancialidad y la co-igualdad. Pero estas dos cosas se encuentran también en la potencia sensitiva, ya que lo sensible y el sentido se hacen una sola cosa en acto y la especie sensible sólo es recibida en el sentido según su capacidad. Luego también en la potencia sensitiva se encuentra la imagen de la Trinidad y, en consecuencia, se encuentra con mayor razón en la mente en cuanto conoce las realidades temporales.

10. Las locuciones metafóricas son consideradas según algunas semejanzas porque, como dice el Filósofo[91], "todo el que transcribe lo hace según una cierta semejanza". Pero el tránsito a las cosas divinas por medio de locuciones metafóricas se realiza mejor por medio de algunas criaturas sensibles que por la misma mente, como es claro a propósito del rayo solar, según afirma Dionisio[92] en *De divinis nominibus*. Luego algunas criaturas sensibles se pueden decir a imagen de Dios más incluso que la propia mente, y de ese modo no parece que algo impida que la mente sea a imagen en cuanto conoce las realidades temporales.

11. Boecio[93] afirma en *De Trinitate* que las formas que están en la materia son imágenes de aquellas cosas que son sin materia. Pero las formas existentes en la materia son las formas sensibles. Luego las formas sensibles son imágenes del mismo Dios, y de esta manera la mente en cuanto las conoce parece que es a imagen de Dios.

---

[91] Aristóteles, *Topica*, VI, 2, 140 a 10.

[92] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §4 (PG 3, 697B; Dion. 161).

[93] Boecio, *De Trinitate*, c. 3 (PL 64, 1250D).

EN CONTRA

1. San Agustín[94] afirma, en *De Trinitate*, que la trinidad que se encuentra en la ciencia inferior "aunque pertenezca ya al hombre interior, sin embargo todavía no debe ser llamada o considerada imagen de Dios". Pero la ciencia inferior es aquélla según la cual la mente contempla las cosas temporales; pues así se distingue de la sabiduría de las cosas eternas. Luego, la imagen de la Trinidad no se da en la mente en cuanto conoce las cosas temporales.

2. Los elementos de la imagen deben corresponder según un orden a las tres Personas. Pero el orden de las Personas no se encuentra en la mente en cuanto conoce las cosas temporales; en efecto, en el conocimiento de las cosas temporales la inteligencia no procede de la memoria como el Verbo del Padre, sino más bien la memoria procede de la inteligencia, puesto que recordamos aquellas cosas que antes hemos entendido. Luego la imagen no se da en la mente en cuanto conoce las cosas temporales.

3. Afirma San Agustín[95] en *De Trinitate* que "hecha esta distribución" de la mente, a saber, por la que se divide en la contemplación de las cosas eternas y en la actividad sobre las temporales, "únicamente en lo que se refiere a la contemplación de las cosas eternas puede darse no sólo la trinidad sino también la imagen de Dios, mientras que lo que se deriva en la actividad sobre las cosas temporales, aunque pudiera darse la trinidad, sin embargo no puede encontrarse la imagen de Dios", y de ese modo puede decirse lo mismo que antes.

4. La imagen de la Trinidad existe siempre en el alma, no en cambio el conocimiento de las realidades temporales, ya que se las posee mediante una adquisición. Luego la imagen de la Trinidad no se encuentra en el alma en cuanto conoce las cosas temporales.

SOLUCIÓN

La semejanza perfecciona la razón de la imagen. Sin embargo, no cualquier semejanza es suficiente para la razón de imagen, sino únicamente la semejanza más expresa por medio de la cual algo es representado según la razón de su especie. Por eso en las cosas corporales las imágenes de las cosas son consideradas más según las figuras –que son signos propios de las especies– que no según los colores y los demás accidentes. Ahora bien, se encuentra en nuestra alma una cierta semejanza de la Trinidad increada según cualquier conocimiento de sí, no sólo de la mente, sino también del sentido, como es claro por lo que señala San Agustín[96] en *De Trinitate*. Pero la imagen de Dios se encuentra sólo

---

94 San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 3 (PL 42, 1060).

95 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

96 San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 2-c. 5 (PL 42, 985-992).

en aquel conocimiento de la mente según el cual en nuestra mente se da una semejanza más expresa de Dios.

Así pues, para distinguir el conocimiento de la mente según los objetos, se encuentra en nuestra mente un triple conocimiento, a saber, el conocimiento con el que la mente conoce a Dios, aquél por el que se conoce a sí misma, y aquél con el que conoce las cosas temporales. En ese conocimiento por el que la mente conoce las cosas temporales no se encuentra una semejanza expresa de la Trinidad increada, ni siquiera según la conformación, ya que las cosas materiales son más desemejantes a Dios que la misma mente, por lo que por el hecho de que la mente es informada por su ciencia no se hace máximamente conforme con Dios. De manera similar, tampoco según la analogía, por el hecho de que la cosa temporal que engendra en el alma el conocimiento de sí o la inteligencia actual no es de la misma sustancia que la mente misma, sino algo extraño a su naturaleza, y de esa manera no puede ser representada mediante eso la consustancialidad de la Trinidad increada. En cambio, en el conocimiento con el que nuestra mente se conoce a sí misma hay una representación de la Trinidad increada según analogía, en cuanto que de esa manera la mente, conociéndose a sí misma, engendra un verbo suyo, y de ambos procede el amor; lo mismo que el Padre, diciéndose a sí mismo, engendró desde la eternidad su Verbo, y de ambos procede el Espíritu Santo. Ahora bien, en aquel conocimiento con el que la mente conoce al mismo Dios, la mente misma se conforma a Dios, lo mismo que todo cognoscente en cuanto tal se asimila a lo conocido.

Sin embargo, es mayor la semejanza que se da por una conformidad –como la de la vista respecto del color– que la que se da por la analogía –como la de la vista respecto al entendimiento que se relaciona de modo semejante con sus objetos–. Por eso, hay en la mente una semejanza más expresa de la Trinidad en cuanto conoce a Dios que en cuanto se conoce a sí misma. Y por tanto propiamente la imagen de la Trinidad en la mente está, en primer lugar y principalmente, en cuanto conoce a Dios; pero de alguna manera, y secundariamente, también en cuanto se conoce a sí misma, y especialmente en cuanto se considera a sí misma como imagen de Dios, de modo tal que su consideración no se quede en sí misma sino que proceda hasta Dios. En cambio en la consideración de las cosas temporales no se encuentra la imagen, sino una cierta semejanza de la Trinidad, que puede pertenecer más al vestigio, como también la semejanza que San Agustín[97] asigna a las potencias sensitivas.

---

[97] San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 2-c. 5 (PL 42, 985-992).

RESPUESTAS

1. En efecto, se encuentra en la mente una cierta trinidad en cuanto se extiende a la actividad sobre las cosas temporales, pero sin embargo esa trinidad no se denomina imagen de la Trinidad increada, como es evidente por lo añade San Agustín allí mismo.

2. La igualdad de las personas divinas se representa más en el conocimiento de las cosas eternas que en el de las temporales. En efecto, la igualdad no debe ser considerada entre el objeto y la potencia, sino entre una potencia y otra. Aunque la desigualdad entre nuestra mente y Dios sea mayor que la que hay entre nuestra mente y la realidad temporal, sin embargo entre la memoria que nuestra mente tiene de Dios y la inteligencia actual de él y el amor se encuentra una igualdad mayor que la que hay entre la memoria que posee respecto de cosas temporales, su inteligencia y amor. En efecto, el mismo Dios es cognoscible y amable por sí mismo, y de esa manera es tanto más entendido y amado por la mente de cualquiera en cuanto más presente está a la mente, y esa presencia de Él en la mente es la memoria de Él mismo en la mente. Y así a la memoria que se tiene de Él se adecúa la inteligencia, y a ésta se adecúa la voluntad, es decir, el amor. En cambio las cosas materiales no son de suyo inteligibles y amables; y por eso respecto de ellas no se encuentra tal igualdad en la mente, ni tampoco el mismo orden de origen, puesto que están presentes a nuestra memoria por el hecho de que han sido entendidas por nosotros, y de esa manera la memoria nace de la inteligencia mejor que al revés. En la mente creada sucede lo contrario respecto de Dios mismo, en virtud de cuya presencia la mente participa la luz intelectual para poder entender.

3. Aunque el conocimiento que poseemos de las cosas materiales sea anterior en el tiempo a ese conocimiento que tenemos de Dios, sin embargo éste es anterior en dignidad. Y no es obstáculo para eso que las cosas materiales sean más perfectamente conocidas por nosotros que Dios, ya que el más pequeño conocimiento que puede tenerse de Dios supera a todo conocimiento que se tenga de la criatura. En efecto, la nobleza de una ciencia depende de la nobleza del objeto sabido, como es patente por lo que se dice en el comienzo del *De anima*[98]. Por eso también el Filósofo[99] en *De partibus animalibus* antepone la escasa ciencia que tenemos de las cosas celestes a toda ciencia que tenemos de las cosas inferiores.

4. Aunque las potencias se extiendan a todos sus objetos propios, sin embargo su capacidad se mide por el objeto último que pueden alcanzar, como es claro por lo que se dice en *De caelo et mundo*[100]. Por eso lo que pertenece a la

---

98 Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402 a 1.

99 Aristóteles, *De partibus animalibus*, I, 5, 644 b 31.

100 Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 11, 281 a 14.

máxima perfección de las potencias de la mente, es decir, ser a imagen de Dios, se atribuye a ellas por respecto del objeto más noble, que es Dios.

5. Aunque la mente se conozca a sí misma de modo más perfecto que a Dios, sin embargo el conocimiento que tiene de Dios es más noble y por medio de ese conocimiento se conforma más a Dios, como ya se ha dicho. Y por ello, por ese conocimiento la mente es más a imagen de Dios.

6. Aunque la igualdad pertenezca a la imagen que se encuentra en nuestra mente, sin embargo no es preciso que se dé la imagen respecto de todas las cosas en las que se encuentra alguna igualdad en ella misma, por el hecho de que se requieren muchas otras cosas para una imagen; por ello el argumento no es concluyente.

7. Aunque la caridad que perfecciona la imagen se refiera al prójimo, sin embargo no se refiere a él como su objeto principal, puesto que su objeto principal sólo es Dios. En efecto, la caridad sólo ama en el prójimo a Dios.

8. Las potencias de la imagen se perfeccionan por algunos hábitos también en cuanto se relacionan a Dios, como por la fe, por la esperanza, por la caridad, por la sabiduría y por otras virtudes de ese tenor. En efecto, aunque en las mismas cosas eternas no se encuentre por parte de ellas error alguno, sin embargo puede darse el error en nuestro entendimiento en el conocimiento de esas cosas eternas. Así, la dificultad en conocerlas no procede de ellas sino de nuestra parte, como se dice[101] en la *Metaphysica*.

9. Entre lo sensible y el sentido no se encuentra consustancialidad alguna por el hecho de que el sensible mismo es extraño a la esencia del sentido, y ni siquiera se encuentra igualdad, ya que en ocasiones no siempre es visto lo visible en la medida en que es visible.

10. Algunas criaturas irracionales pueden asemejarse más a Dios con una cierta semejanza, incluso, que las racionales en cuanto a la eficacia del causar; como es patente en el caso del rayo solar, por el que todo es causado y renovado en las cosas inferiores, y en ello conviene con la bondad divina que causa todas las cosas, como dice Dionisio[102]. Sin embargo, según las propiedades a ella inherentes, la criatura racional es más semejante a Dios que cualquier criatura irracional. El que las locuciones metafóricas se trasladen a Dios más frecuentemente a partir de las criaturas irracionales sucede por razón de la desemejanza ya que, como afirma Dionisio[103] en *De caelesti hierarchia*, las cosas que se encuentran en las criaturas más viles son transferidas con más frecuencia a las cosas divinas con el fin de que se suprima toda ocasión de errar. En efecto, una

---

[101] Aristóteles, *Metaphysica,* II, 1, 993 b 7.

[102] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §4 (PG 3, 697C; Dion. 162).

[103] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 2, §3 (PG 3, 141B; Dion. 762).

traslación realizada a partir de las criaturas más nobles podría llevar a considerar que las cosas que se dijeran de modo metafórico serían entendidas en su sentido propio, lo cual en cambio nadie puede considerarlo respecto de las criaturas más viles.

11. Boecio establece que las formas materiales son imágenes no de Dios sino de las formas inmateriales, esto es, de las razones ideales existentes en la mente divina, de las cuales proceden según una semejanza perfecta.

ARTÍCULO 8

Si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie[104]

Parece que se conoce por medio de alguna especie.

OBJECIONES

1. Como dice el Filósofo[105] en *De anima* "nuestro entendimiento no entiende nada sin fantasma". Pero no se puede recibir un fantasma de la esencia misma del alma. Luego es preciso que nuestra mente se entienda a sí misma por medio de alguna otra especie abstraída de los fantasmas.

2. Aquellas cosas que son vistas por su esencia son conocidas certísimamente sin error. Pero muchos se han equivocado respecto de la mente humana, ya que algunos afirmaron que era aire, otros fuego, y han tenido muchas otras ideas necias sobre ella. Luego la mente no se ve a sí misma por su esencia.

3. Pero se podría objetar que la mente por medio de su esencia ve que ella es, pero sin embargo puede errar al inquirir qué sea. Mas, por el contrario, saber algo por su esencia es saber de ello qué es, ya que la esencia de la cosa es lo mismo que su quididad; pues si el alma se viese a sí misma por esencia, cualquiera sabría sin error qué es su propia alma, lo cual es manifiestamente claro que es falso.

4. Nuestra alma es una forma unida a una materia. Pero toda forma de ese tenor se conoce mediante la abstracción de la especie de la materia y de las con-

---

[104] *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1; *Contra Gentes*, III, c. 46; *In de anima*, III, lect. 9.

[105] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 16.

diciones materiales. Luego el alma es conocida por medio de alguna especie abstraida.

5. Entender no es sólo un acto del alma, sino un acto del compuesto, como se afirma en el *De anima*[106]. Pero todo acto de ese género es común al alma y al cuerpo. Por consiguiente, es preciso que en el entender siempre haya algo por parte del cuerpo; pero esto no se daría si la mente se viese a sí misma por esencia, sin especie alguna abstraída de los sentidos corporales. Luego la mente no se ve a sí misma por esencia.

6. Afirma el Filósofo[107] en el *De anima* que el entendimiento se entiende a sí mismo lo mismo que entiende las demás cosas. Pero entiende las demás cosas no por su esencia sino mediante algunas especies. Luego tampoco la mente se entiende a sí misma por su esencia.

7. Las potencias se conocen por sus actos, y los actos por sus objetos. Pero la esencia del alma no puede ser conocida salvo que sean conocidas sus potencias, ya que la virtud de una cosa permite conocer la cosa misma. Luego es necesario que conozca su esencia por medio de sus actos y por medio de las especies de sus objetos.

8. Lo mismo que el sentido se relaciona con lo sensible, igualmente el entendimiento con lo inteligible. Pero se requiere que haya entre el sentido y lo sensible una cierta distancia, de lo cual proviene que el ojo no pueda verse a sí mismo. Luego también en el conocimiento intelectual se requiere una cierta distancia, de modo tal que la mente jamás puede entenderse a sí misma por medio de su esencia.

9. Según el Filósofo[108] en *Analytica Posteriora* no cabe una demostración circular, ya que se seguiría que algo se haría conocido en virtud de sí mismo, y de ese modo se seguiría que algo sería anterior y más conocido que ello mismo, lo cual es imposible. Pero si la mente se ve a sí misma por medio de su esencia, será lo mismo lo que es conocido y aquello por medio de lo cual es conocido. Luego se sigue el mismo inconveniente, a saber, que algo sería anterior y más conocido que sí mismo.

10. Afirma Dionisio[109] en *De divinis nominibus* que el alma conoce la verdad de los existentes mediante un cierto círculo. Pero el movimiento circular va desde lo mismo hasta lo mismo. Luego parece que el alma, saliendo de sí misma al entender, vuelve al conocimiento de sí misma a través de las cosas exteriores; y de esa manera no podrá entenderse a sí misma por medio de su esencia.

---

[106] Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 b 11.

[107] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 2.

[108] Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 3, 72 b 25.

[109] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §2 (PG 3, 868B; Dion. 390).

11. Si permanece la causa, permanece su efecto. Pues si la mente se viese a sí misma por su esencia, por el hecho de que su esencia siempre le está presente, dado que siempre le está presente, siempre se vería a sí misma. Luego como es imposible entender muchas cosas a la vez, nunca entendería una cosa distinta.

12. Las cosas posteriores son más compuestas que las anteriores. Pero el entender es posterior al ser; por consiguiente, en la inteligencia del alma se encuentra una composición mayor que en su ser. Pero en el alma no es lo mismo lo que es y aquello por lo que es. Luego tampoco en ella es lo mismo lo que es entendido y aquello por lo que es entendido; y de esa manera la mente no se ve a sí misma por su esencia.

13. Respecto de lo mismo no pueden identificarse la forma y lo que es formado. Mas el entendimiento, siendo una cierta potencia del alma, es como una cierta forma de su esencia. Luego no es posible que la esencia del alma sea la forma del entendimiento, sino que la forma del entendimiento es aquello por lo cual algo es entendido; por tanto la mente no se ve a sí misma por su esencia.

14. El alma es una cierta sustancia subsistente por sí. En cambio, las formas inteligibles no son subsistentes por sí, pues de otro modo la ciencia, que se produce a partir de tales formas inteligibles, no pertenecería al género de los accidentes. Luego la esencia del alma no puede ser como la forma inteligible por medio de la cual la mente se ve a sí misma.

15. Como los actos y los movimientos se distinguen por sus términos, los inteligibles que son de una sola especie son entendidos del mismo modo según la especie. Pero el alma de Pedro es de la misma especie que el alma de Pablo. Por tanto, el alma de Pedro se entiende a sí misma lo mismo que entiende el alma de Pablo. Ahora bien, no entiende el alma de Pablo por su esencia, puesto que está ausente de ella. Luego tampoco se entiende a sí misma por medio de su esencia.

16. La forma es más simple que aquello que es informado mediante la forma. Pero la mente no es más simple que ella misma. Luego no es informada por sí misma; y puesto que es informada por aquello por medio de lo cual conoce, no se conocerá a sí misma por sí misma.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[110] en *De Trinitate*: "La mente se conoce a sí misma por medio de sí misma puesto que es incorpórea; pues, si no se conoce a sí misma, no se ama a sí misma".

2. Sobre *2 Corintios* (12, 2), al respecto de "Sé de un hombre", etc., afirma la *Glossa*[111]: "Con esta visión que es denominada intelectual se disciernen aquellas

---

[110] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

[111] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 81C).

cosas que no son cuerpos ni tienen forma alguna semejantes a cuerpos, como la mente misma y toda afección del alma". Ahora bien, como se dice en la misma *Glossa*[112]: "la visión intelectual contiene aquellas cosas que no tienen imágenes semejantes a sí, que no son lo que ellas son". Luego la mente no se conoce a sí misma por medio de algo que no sea idéntico a sí misma.

3. Como se afirma en *De anima*[113], "en aquellas cosas que están separadas de la materia es lo mismo lo que es entendido y aquello por lo que es entendido". Pero la mente es una cierta realidad inmaterial. Luego se entiende mediante su esencia.

4. Todo lo que está presente al entendimiento como inteligible es entendido por el entendimiento. Pero la misma esencia del alma está presente al entendimiento a modo de inteligible; en efecto, está presente a él por medio de su verdad, y por su parte la verdad es la razón de entender, lo mismo que la bondad es la razón de amar. Luego la mente se entiende por su esencia.

5. La especie mediante la cual algo es entendido es más simple que aquello que es entendido mediante ella. Pero el alma no posee alguna especie más simple que ella misma, la cual pudiera ser abstraida de ella. Luego el alma no se entiende por especie alguna, sino por su esencia.

6. Toda ciencia procede mediante la asimilación del que sabe a lo sabido. Pero ninguna otra cosa es más semejante al alma que su esencia. Luego el alma no se entiende por ninguna otra cosa que no sea su esencia.

7. Lo que es causa de cognoscibilidad para otros no se conoce por medio de otra cosa distinta que no sea él mismo. Pero el alma es causa de la cognoscibilidad para las cosas materiales; en efecto, son inteligibles en cuanto nosotros las hacemos inteligibles, como dice el Comentador[114] en *Metaphysica*. Luego el alma se entiende sólo por sí misma.

8. Según el Filósofo[115] en *De anima*, la ciencia que se refiere al alma es la más cierta de todas. Ahora bien, lo que es más cierto no se conoce por medio de lo que es menos cierto. Luego respecto del alma no se tiene ciencia por medio de otra cosa distinta de ella misma.

9. Toda especie por medio de la cual nuestra alma entiende es abstraída de las cosas sensibles. Pero no hay nada sensible de lo que el alma pueda abstraer su quididad. Luego el alma no se conoce a sí misma por medio de alguna semejanza.

---

[112] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 80D).

[113] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 3.

[114] Averroes, *Metaphysica*, II, com. 1 (VIII, 29B).

[115] Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402 a 1.

10. Lo mismo que la luz corporal hace que todas las cosas sean visibles en acto, así el alma por medio de su luz hace que todas las cosas materiales sean inteligibles en acto, como es claro por lo que se dice en *De anima*[116]. Pero la luz corporal es vista por sí misma y no por alguna semejanza suya. Luego también el alma se entiende por su esencia, y no por alguna semejanza.

11. Como afirma el Filósofo[117] en *De anima*, el entendimiento agente "no es que entienda en algunas ocasiones y en otras no", sino que entiende siempre. Pero no entiende siempre si no se entiende a sí mismo; y esto no podría hacerlo si se entendiese a sí mismo mediante una especie abstraída de los sentidos, ya que entonces no se entendería con anterioridad a la abstracción. Luego nuestra mente se entiende a sí misma mediante su propia esencia.

SOLUCIÓN

Cuando se indaga si algo es conocido por su esencia, esa cuestión puede entenderse de un doble modo. El primero, cuando la expresión "por esencia" se refiere a la misma cosa conocida, de manera tal que se entienda que es conocido por esencia aquello cuya esencia se conoce, mientras que no es conocido por esencia aquello de lo que no se conoce la esencia, sino ciertos accidentes suyos. El segundo modo, cuando se refiere a aquello por lo que algo es conocido, de tal manera que se entiende que algo es conocido mediante su esencia porque la misma esencia es aquello mediante lo cual es conocido. Y es en este modo en el que se pregunta en la presente cuestión si el alma se entiende a sí misma por medio de su esencia.

Para la evidencia de esta cuestión hay que saber que cada uno puede tener un doble conocimiento sobre el alma, como dice San Agustín[118] en *De Trinitate*. Uno, por el que el alma de cada uno se conoce a sí misma sólo en cuanto a aquello que le es propio. El otro, por el que el alma es conocida en cuanto a aquello que es común a todas las almas. Así pues, ese conocimiento que se posee comúnmente de toda alma es aquél por el cual se conoce la naturaleza del alma. En cambio, el conocimiento que uno tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento del alma en cuanto tiene ser en un individuo determinado. Por eso, mediante este conocimiento se conoce si hay alma, como cuando uno percibe que tiene alma. Por medio del otro, en cambio, se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios [*per se*].

Por tanto, por lo que se refiere al primer conocimiento, hay que distinguir, puesto que se puede conocer algo en hábito o en acto. Primero, por lo que atañe

---

[116] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 15.

[117] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 22.

[118] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 6 (PL 42, 965).

al conocimiento actual por el que alguien considera en acto que posee alma, afirmo que el alma se conoce por sus actos; en efecto, uno percibe que tiene alma, que vive y que es, por el hecho de que percibe que siente, que entiende y que ejerce otras operaciones vitales semejantes. Por eso afirma el Filósofo[119] en la *Ethica* que: "sentimos que sentimos, y entendemos que entendemos, y puesto que sentimos esto, entendemos que somos". Ahora bien, nadie percibe que entiende a menos que entienda algo, porque entender algo es anterior a entender que se entiende. Por eso el alma llega a percibir actualmente que existe por el hecho de que entiende o siente. Segundo, por lo que se refiere al conocimiento habitual, afirmo que el alma se ve a sí misma mediante su propia esencia, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de pasar al acto del conocimiento de sí misma; lo mismo que uno, por el hecho de que posee el hábito de una ciencia, por la misma presencia del hábito es capaz de percibir las cosas que se encuentran bajo aquel hábito. Pero para que el alma perciba que es y se percate de lo que se actúa en ella, no se requiere hábito alguno, sino que para ello es suficiente la sola esencia del alma que está presente a la mente; en efecto, emanan de ella los actos en los que ella misma se percibe actualmente.

Si, en cambio, hablamos del conocimiento del alma cuando la mente humana se define con un conocimiento especial o general, entonces parece que, de nuevo, hay que hacer una distinción. En efecto, para el conocimiento es preciso que concurran dos cosas, a saber, la aprehensión y el juicio sobre la cosa aprehendida; y por eso el conocimiento con el que es conocida la naturaleza del alma puede ser considerado tanto por lo que respecta a la aprehensión como por lo que se refiere al juicio. Así pues, si se considera en cuanto a la aprehensión, entonces afirmo que la naturaleza del alma es conocida por nosotros por medio de especies que abstraemos de los sentidos. En efecto, nuestra alma posee el último lugar en el género de las realidades intelectuales, lo mismo que la materia prima en el género de las sensibles, como es claro por lo que señala el Comentador[120] en *De anima*. Pues lo mismo que la materia prima está en potencia para todas las formas sensibles, también lo está el entendimiento posible respecto de todas las formas inteligibles, por lo que es como pura potencia en el orden de los inteligibles, al igual que la materia lo es en el orden de los sensibles. Por eso lo mismo que la materia no es sensible más que por la forma que le sobreviene, igualmente el entendimiento posible no es inteligible más que por una especie que se le sobreañade [*superinductam*]. De ahí que nuestra mente no puede entenderse a sí misma al aprehenderse a sí misma inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho de aprehender otras cosas,

---

119 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1170 a 31.

120 Averroes, *De anima*, III, com. 5 y com. 17 (VI[1], 139B y 160F).

lo mismo que también la naturaleza de la materia prima se conoce por el hecho mismo de ser receptiva de tales formas. Esto es patente si se observa el modo en que los filósofos han investigado la naturaleza del alma. Así, por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, se percataron de que la especie por medio de la que entendemos es inmaterial, pues de otro modo estaría individuada y de esa manera no llevaría al conocimiento del universal. Y por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, se percataron de que el entendimiento es una cierta realidad que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron al conocimiento de las demás propiedades del alma intelectiva. Y esto es lo que afirma el Filósofo[121] en *De anima*, a saber, que el entendimiento "es inteligible lo mismo que los demás inteligibles". Explicando esto afirma el Comentador[122] que "el entendimiento es entendido por medio de una intención en él, lo mismo que los demás inteligibles". Esta intención ciertamente no es otra cosa que la especie inteligible. Pero esta intención está en el entendimiento como inteligible en acto, mientras que en las demás cosas no, sino como inteligible en potencia.

En cambio, si se considera el conocimiento que poseemos de la naturaleza del alma por lo que respecta al juicio por el que afirmamos que es tal como habíamos aprehendido en la citada deducción, entonces se tiene conocimiento del alma en cuanto "contemplamos la inviolable verdad por la que definimos perfectamente, en la medida que nos es posible, no cómo sea la mente de cada hombre, sino cómo deba ser según las razones sempiternas", como dice San Agustín[123] en *De Trinitate*. Contemplamos esta inviolable verdad en su semejanza, que está impresa en nuestra mente, en cuanto conocemos naturalmente algunas cosas como evidentes de suyo, respecto de las cuales examinamos las demás cosas, juzgando todas en función de ellas.

En consecuencia, de esa manera es patente que nuestra mente se conoce a sí misma en un cierto modo por medio de su esencia, como afirma San Agustín[124], pero en otro modo también mediante una intención, es decir, por medio de una especie, como afirman el Filósofo[125] y el Comentador[126], y también en un cierto modo contemplando la inviolable verdad, como afirma San Agustín[127]. Y de esta manera también hay que responder a los argumentos de ambos.

---

121 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 2.

122 Averroes, *De anima*, III, com. 15 (VI[1], 159F).

123 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 6 (PL 42, 966).

124 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

125 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 2.

126 Averroes, *De anima*, III, com. 15 (VI[1], 159F).

127 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 6 (PL 42, 966).

RESPUESTAS

1. Nuestro entendimiento no puede entender nada en acto antes de abstraer de los fantasmas, ni tampoco puede tener un conocimiento habitual de las cosas distintas a él –a saber, aquellas que no están en él mismo, antes de la citada abstracción– por el hecho de que las especies de los demás inteligibles no son innatas en él. Pero su esencia le es innata, por lo que no tiene necesidad de adquirirla de los fantasmas, lo mismo que tampoco la esencia de la materia es adquirida por el agente natural, sino sólo su forma, la cual se relaciona con la materia natural lo mismo que la forma inteligible con la materia sensible, como señala el Comentador[128] en *De anima*. Por tanto la mente, antes de abstraer de los fantasmas, posee un conocimiento habitual de sí misma por el que puede percatarse de que es.

2. Nadie se ha equivocado jamás en no percibir que él vive, lo cual pertenece al conocimiento por el que uno singularmente conoce qué sucede en su alma. Según este conocimiento se ha afirmado que el alma es conocida de modo habitual por medio de su esencia. Pero muchos han incurrido en error respecto al conocimiento de la naturaleza de la misma alma en una especie, y por lo que se refiere a eso esta parte de las objeciones concluye acertadamente.

3. Y según esto es manifiesta la respuesta a lo tercero.

4. Aunque el alma se una a la materia como su forma, sin embargo no está sometida a la materia de modo tal que se convierta en material, y por tanto no deviene inteligible en acto, sino sólo en potencia por abstracción de la materia.

5. Esa objeción procede del conocimiento actual, según el cual el alma no percibe su propio ser más que percibiendo su acto y su objeto, como ya se ha dicho.

6. Esas palabras del Filósofo hay que entenderlas referidas a que el entendimiento entiende de sí mismo lo que es y no a que tenga un conocimiento habitual de su propio ser [*de se an sit*].

7. Y de modo semejante hay que decir a lo séptimo.

8. La operación sensitiva se perfecciona por medio de la acción de lo sensible sobre el sentido, la cual es una acción local y por tanto requiere una determinada distancia. Pero la operación del entendimiento no está determinada a una posición, y por tanto no se trata de lo mismo.

9. De dos maneras se dice que algo es conocido mediante otra cosa. La primera, cuando del conocimiento de una se llega al conocimiento de otra, y así se dice que las conclusiones se conocen por los principios, y en esta manera algo

---

[128] Averroes, *De anima*, III, com. 18 (VI[1], 161C).

no puede ser conocido en sí mismo. De otra manera, se dice que algo es conocido por otra cosa como conocido en ella misma, y así no es preciso que aquello por lo que se conoce sea conocido con un conocimiento distinto de aquél por el que eso mismo es conocido. Por lo que, de esa manera, nada impide que algo sea conocido por sí mismo, como Dios se conoce a sí mismo por sí mismo. Así también el alma de alguna manera se conoce a sí misma por su propia esencia.

10. En el conocimiento del alma se da un cierto círculo, según el cual al razonar se busca la verdad de los existentes. Por ello Dionisio afirma esto para mostrar en qué es deficiente el conocimiento del alma respecto al conocimiento del ángel. Pero esta circularidad se da en el hecho de que la razón llega a las conclusiones a partir de los principios según la vía de la invención, y examina las conclusiones encontradas resolviéndolas en los principios según la vía del juicio; y en consonancia con esto la objeción no es pertinente.

11. Lo mismo que no es necesario que siempre se entienda en acto aquello cuyo conocimiento se posee por medio de algunas especies existentes en el entendimiento, así tampoco es necesario que se entienda siempre actualmente la mente misma, cuyo conocimiento está presente en nosotros habitualmente por el hecho de que la propia esencia suya está presente a nuestro entendimiento.

12. Aquello por lo que se entiende y lo que se entiende no se relacionan entre sí como aquello por lo que una cosa es y lo que es. En efecto, el ser es el acto del ente, pero el entender no es el acto de lo que es entendido sino del que entiende. Por eso aquello por lo que se entiende se relaciona con quien entiende como aquello por lo que algo es con lo que es. Y en consecuencia como en el alma es distinto aquello por lo que es y lo que es, igualmente aquello por lo que entiende –es decir, la potencia intelectiva, la cual es el principio del acto de entender–, es distinto de su esencia. Pero no es preciso concluir de eso que la especie por medio de la cual se entiende sea distinta de aquello que es entendido.

13. La potencia intelectiva es una forma del alma misma en cuanto al acto de ser, puesto que tiene ser en el alma como una propiedad en un sujeto. Pero en cuanto al acto de entender nada impide que sea al contrario.

14. El conocimiento por el que el alma se conoce a sí misma no pertenece al género de los accidentes en cuanto a aquello por lo que es conocido habitualmente, sino sólo en cuanto al acto de conocimiento, el cual es un cierto accidente. Por eso también San Agustín[129] dice, en *De Trinitate*, que el conocimiento está presente a la mente de modo sustancial, por cuanto la mente se conoce a sí misma.

---

[129] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 4 (PL 42, 964).

15. Esa objeción procede del conocimiento del alma en cuanto es conocida por lo que respecta a la naturaleza de la especie, que todas las almas comparten.

16. Cuando la mente se entiende a sí misma, la propia mente no es la forma de la mente, ya que nada es forma de sí mismo; sino que se comporta al modo de una forma en cuanto que su acción, por la que se conoce a sí misma, termina en ella misma. De ahí que no es preciso que sea más simple que ella misma, salvo quizá según el modo de entender, en cuanto que aquello que es entendido se toma como más simple que el mismo entendimiento que entiende, que se toma como su perfección.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La expresión de San Agustín hay que entenderla en el sentido de que la mente se conoce a sí misma mediante ella misma puesto que de la misma mente procede que ella tenga la capacidad de actualizarse, y con ello se conoce actualmente al percatarse de su ser. Al igual que también a partir de la especie retenida habitualmente en la mente está presente a la mente misma la capacidad de considerar actualmente esa cosa. Pero cuál sea la naturaleza de la mente misma, la mente no puede percibirla más que por la consideración de su objeto, como se ha dicho.

2. La expresión de la *Glossa*[130] que afirma que "la visión intelectual contiene esas realidades", etc., hay que referirla más al objeto del conocimiento que aquello por lo que se entiende. Y esto es patente considerando lo que se afirma de las demás visiones. En efecto, se afirma en la misma *Glossa* que por medio de la visión corporal se ven los cuerpos, y en cambio por medio de la visión espiritual, es decir, imaginaria, las semejanzas de los cuerpos, y por medio de la visión intelectual aquellas cosas que ni son cuerpos ni semejanzas de cuerpos. En efecto, si se refiriese a aquello por lo cual se entiende, entonces en cuanto a esto no habría diferencia alguna entre la visión corporal y la espiritual o imaginaria, ya que también la visión corporal se produce por medio de la semejanza del cuerpo. Pues en el ojo no está la piedra, sino que está la semejanza de la piedra. Y la diferencia entre las citadas visiones está en que la visión corporal termina en el cuerpo mismo, y en cambio la imaginaria termina en la imagen del cuerpo como en su objeto. Y así también, cuando se dice que: "la visión intelectual contiene aquellas cosas que no tienen imágenes semejantes a sí, que no son lo que ellas son"[131], no se entiende que la visión intelectual no se produzca por medio de algunas especies, las cuales no son idénticas a las cosas entendidas, sino que la visión intelectual no termina en alguna semejanza de la cosa sino en

---

130 *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 2 (PL 192, 80B-C).

131 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 80D).

la misma esencia de la cosa. Pues lo mismo que en la visión corporal uno contempla el mismo cuerpo, de manera que no contempla alguna semejanza del cuerpo, aunque se vea mediante una cierta semejanza del cuerpo, igualmente en la visión intelectual uno contempla la misma esencia de la cosa sin ver semejanza alguna de esa cosa, aunque en ocasiones vea esa esencia por medio de una semejanza. Y esto también es manifiesto por la experiencia: cuando entendemos el alma, no nos forjamos un simulacro del alma para poder verla, como acontecía en la visión imaginaria, sino que consideramos la esencia misma del alma. Sin embargo no se excluye por ello que esta visión se realice por medio de una cierta especie.

3. La expresión del Filósofo debe entenderse referida al entendimiento que está completamente separado de la materia –como el Comentador[132] expone allí mismo– lo mismo que el entendimiento de los ángeles, y no debe entenderse referida al entendimiento humano. En caso contrario se seguiría que la ciencia especulativa sería idéntica a la cosa sabida, lo cual es imposible, como también el Comentador deduce en el mismo lugar.

4. El alma está presente a sí misma en cuanto inteligible, es decir, en cuanto puede ser entendida, pero no en cuanto es entendida por medio de sí misma, sino a partir de su objeto, como se ha dicho.

5. El alma no es conocida por medio de alguna especie abstraída de ella misma, sino mediante la especie de su objeto, la cual se hace también su forma en cuanto es inteligente en acto, por lo que el argumento no es concluyente.

6. Aunque nuestra alma sea completamente semejante a sí misma, sin embargo no puede ser el principio de conocimiento de sí misma como una especie inteligible –lo mismo que tampoco la materia prima– por el hecho de que de esa manera nuestro entendimiento se encuentra en el orden de los inteligibles lo mismo que la materia prima en el orden de los sensibles, como señala el Comentador[133] en el *De anima*.

7. El alma es causa de la cognoscibilidad para las demás cosas no como medio de conocer, sino en cuanto que las cosas materiales se convierten en inteligibles por medio de un acto del alma.

8. Según esto la ciencia sobre el alma es certísima, por cuanto cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma y que los actos del alma están en él. Pero conocer qué sea el alma es dificilísimo. Por eso el Filósofo[134] en el mismo lugar añade que "es absolutamente difícil recibir alguna confianza sobre ella".

---

[132] Averroes, *De anima*, III, com. 15 (VI[1], 160A).

[133] Averroes, *De anima*, III, com. 5 y com. 17 (VI[1], 139B y 160F).

[134] Aristóteles, *De anima*, I, 1, 402 a 10.

9. El alma no es conocida por medio de una especie abstraída de las cosas sensibles como si se entendiera que aquella especie fuera una semejanza del alma. Sino porque, considerando la naturaleza de la especie que se abstrae de los sentidos, se descubre la naturaleza del alma en la que tal especie es recibida, lo mismo que la materia se conoce a partir de la forma.

10. La luz corporal no se ve por sí misma salvo en cuanto se convierte en razón de la visibilidad de los objetos visibles y una cierta forma que les proporciona un ser visible en acto. En cambio la misma luz que está en el sol no es vista por nosotros más que por medio de una semejanza suya existente en nuestra vista. En efecto, lo mismo que la especie de la piedra no está en el ojo, sino que lo está una semejanza suya, igualmente no puede ser que la forma de la luz que está en el sol esté ella misma en el ojo. Y de modo semejante también la luz del entendimiento agente es entendida por nosotros por sí misma, en cuanto es la razón de las especies inteligibles, haciendo que ellas sean inteligibles en acto.

11. Esa expresión del Filósofo se puede exponer de un doble modo en consonancia con las dos opiniones que hay respecto del entendimiento agente. Algunos, en efecto, establecieron que el entendimiento agente era una sustancia separada, una entre otras inteligencias, y a tenor de ello siempre entiende en acto, lo mismo que las demás inteligencias. Otros, en cambio, sostienen que el entendimiento agente es una potencia del alma, y según eso se dice que el entendimiento agente "no es que entienda en algunas ocasiones y en otras no", porque la causa del entender "en algunas ocasiones y en otras no" no le corresponde a él, sino al entendimiento posible. En efecto, en todo acto en el que el hombre entiende concurren la operación del entendimiento agente y la del entendimiento posible. Ahora bien, el entendimiento agente no recibe nada extrínseco, sino solamente el entendimiento posible. Por eso, en cuanto a lo que se requiere para nuestra consideración, que entendamos siempre no falla por parte del entendimiento agente sino que falla en cuanto a lo que se requiere por parte del entendimiento posible, el cual no se completa más que por las especies inteligibles abstraídas de los sentidos.

ARTÍCULO 9

Si nuestra mente conoce los hábitos existentes en el alma por medio de su esencia[135]

Parece que los conoce mediante su esencia.

OBJECIONES

1. La *Glossa*[136] sobre 2 *Corintios* (12, 2), a propósito del texto "Sé de un hombre, etc.", afirma que "el amor no es visto de un modo en la especie mediante la cual existe cuando está presente y de otro modo en una imagen semejante a él cuando está ausente; sino que en cuanto puede ser aferrado por la mente, por uno es aferrado más y por otro menos". Luego el amor es aferrado por la mente mediante su esencia, no por medio de una semejanza de sí mismo, y por la misma razón cualquier otro hábito.

2. Dice San Agustín[137] en *De Trinitate*: "¿qué está presente al conocimiento tanto cuanto está presente a la mente?". Pero los hábitos del alma están presentes a la mente por medio de su esencia. Luego son conocidos por la mente por medio de su esencia.

3. "La causa de la perfección de una cosa, posee esa perfección en un grado mayor". Ahora bien, los hábitos de la mente son la causa por la que son conocidas las demás cosas que tienen su fundamento en los hábitos. Luego los hábitos mismos son máximamente conocidos por la mente por medio de su esencia.

4. Todo lo que es conocido por la mente por medio de una semejanza suya está en el sentido antes de que esté en la mente. Pero un hábito de la mente nunca está en el sentido. Luego no es conocido por la mente mediante alguna semejanza.

5. Cuanto más cercano es algo a la mente tanto más es conocido por la mente. Pero el hábito es más cercano a la potencia intelectiva de la mente que el acto, y el acto más que el objeto. Luego la mente conoce el hábito más que el acto y el objeto, y de esa manera conoce el hábito por medio de su esencia y no por medio de actos u objetos.

---

135 *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 2; *Quodlibeto*, VIII, q. 2, a. 2; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2.

136 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 81A).

137 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 7 (PL 42, 979).

6. Dice San Agustín[138] en *De Genesi ad litteram* que con el mismo género de visión se conocen la mente y el arte. Pero la mente es conocida mediante su esencia por la mente. Luego también el arte es conocido por medio de su esencia, y de modo semejante los demás hábitos de la mente.

7. Lo mismo que el bien se relaciona con el afecto, igualmente lo verdadero con el entendimiento. Pero lo bueno no está en el afecto mediante alguna semejanza suya. Por tanto tampoco lo verdadero es conocido por el entendimiento por medio de alguna semejanza. Luego todo lo que el entendimiento conoce, lo conoce por medio de su esencia y no por medio de una semejanza.

8. Afirma San Agustín[139] en *De Trinitate*: "La fe no es vista de esta manera en quien la tiene en el corazón en que se encuentra", es decir, como el alma de otro hombre es vista a partir de los movimientos del cuerpo, "sino que tiene una certísima ciencia y la conciencia la grita". En consecuencia, según esto, la ciencia de la mente tiene la fe en cuanto la conciencia la grita. Ahora bien, la conciencia proclama la fe en cuanto está en ella de modo presencial. Luego según eso, también la fe es sabida por la mente por cuanto está presencialmente por medio de su esencia a la mente.

9. La forma es máximamente proporcional a aquello de lo que es forma. Pero los hábitos existentes en la mente son ciertas formas de la mente, por lo que son máximamente proporcionales a la mente. Luego nuestra mente los conoce de modo inmediato por esencia.

10. El entendimiento conoce la especie inteligible que está en él. Pero no la conoce por medio de otra especie, sino que la conoce por medio de su esencia, pues en caso contrario se iría al infinito. Ahora bien, esto sólo ocurre porque las especies mismas informan al entendimiento. Por tanto, como el entendimiento es informado de manera semejante por medio de los hábitos, parece que la mente los conozca por esencia.

11. Un hábito no es conocido por la mente más que con visión intelectual. Pero la visión intelectual es propia de aquellas cosas que son vistas por medio de su esencia. Luego los hábitos son vistos por la mente por medio de su esencia.

EN CONTRA

1. Afirma San Agustín[140] en *Confessiones*: "he aquí, en los campos, en los antros, en las innumerables cavernas de mi memoria y llenas innumerablemente de innumerables géneros de cosas, sea mediante imágenes –como en el caso de

---

138 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

139 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 1 (PL 42, 1014).

140 San Agustín, *Confessiones*, X, c. 17 (PL 32, 790).

todos los cuerpos–, sea mediante su presencia –como en el caso de las artes–, sea mediante no sé qué nociones –como en el caso de las afecciones del ánimo–, las cuales también tiene la memoria cuando el ánimo no las sufre". En consonancia con esto, parece que las afecciones del ánimo sean conocidas no por su esencia, sino mediante algunas nociones suyas. Por la misma razón no son conocidos por su esencia los hábitos de las virtudes que se refieren a tales afecciones.

2. Afirma San Agustín[141] en *De civitate Dei*: "Poseemos otro sentido del hombre interior más eminente que este sentido –es decir, el corporal–, con el cual podemos sentir las cosas justas e injustas, las justas por medio de una especie inteligible, y las injustas por medio de su privación". Y denomina cosas justas e injustas a los hábitos de las virtudes y de los vicios. Luego los hábitos del alma son conocidos mediante una especie y no por medio de su esencia.

3. Nada es conocido por el entendimiento mediante su esencia salvo que esté presencialmente en el entendimiento. Ahora bien, los hábitos de las virtudes no están presencialmente en el entendimiento, sino en el afecto. Luego no son conocidos por el entendimiento mediante su esencia.

4. La visión intelectual es más excelente que la corporal, y en consecuencia se produce con una mayor distinción. Ahora bien, en la visión corporal la especie por la cual algo es visto es siempre una cosa distinta de aquello mediante lo cual es vista. Luego también los hábitos que se ven por medio de una visión intelectual no los ve la mente por esencia, sino por medio de algunas otras especies.

5. Nada es querido que no sea conocido, como demuestra San Agustín[142] en *De Trinitate*. Pero los hábitos del alma son apetecidos por quienes no los poseen. Luego esos hábitos son conocidos por ellos, pero no por medio de su esencia puesto que ellos no los poseen, sino por una especie suya.

6. Hugo de San Víctor[143] distingue en el hombre un triple ojo, a saber, el ojo de la razón, el ojo de la inteligencia y el ojo de la carne. El ojo de la inteligencia es aquél por el que se ve a Dios, y se afirma que éste ha sido destruido tras el pecado. El ojo de la carne es aquél por el cual se ven estas cosas corporales, y éste permanece íntegro tras el pecado. El ojo de la razón es aquél por el cual se conocen las cosas inteligibles creadas, y éste, tras el pecado, se ha convertido en legañoso ya que conocemos los inteligibles en parte, no totalmente. Pero lo que es visto solamente en parte no es conocido por esencia. Luego, puesto que los hábitos de la mente son inteligibles, parece que la mente no los ve por esencia.

---

[141] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 27 (PL 41, 341).

[142] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 1 (PL 42, 971).

[143] Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars X, c. 2 (PL 176, 329C).

7. Dios es mucho más presente a la mente por su esencia que los hábitos, puesto que Él es íntimo a cada cosa. Ahora bien, la presencia de Dios en la mente no hace que nuestra mente vea a Dios por esencia. Luego tampoco los hábitos son vistos por esencia por la mente, aunque estén presentes en ella.

8. Para que el entendimiento, que es la potencia de entender, entienda en acto, se requiere que sea llevado al acto por algo, y eso es por lo que el entendimiento entiende en acto. Ahora bien, la esencia del hábito, en cuanto está presente a la mente, no lleva al entendimiento de la potencia al acto porque en ese caso sería preciso que durante todo el tiempo que los hábitos están presentes en el alma sean entendidos en acto. Luego la esencia de los hábitos no es aquello por lo que son entendidos los hábitos.

SOLUCIÓN

Hay dos tipos de conocimiento para el alma, como también para el hábito. Uno, por el que alguien conoce si el hábito está presente en sí mismo, y el otro, por el que se conoce qué es el hábito. Sin embargo, estos dos conocimientos se ordenan respecto a los hábitos de otro modo a como se ordenan respecto al alma. En efecto, el conocimiento por el que alguien sabe que tiene algún hábito presupone el conocimiento [*notitia*] por el se conoce qué es ese hábito. En efecto, no puedo saber que tengo castidad si no sé qué es la castidad. En cambio, por lo que respecta al alma no es así: efectivamente, muchos saben que tienen alma e ignoran qué es el alma. La razón de esta diversidad es que nosotros no percibimos que tenemos tanto los hábitos como el alma más que percibiendo los actos de los que el alma y los hábitos son principios. Ahora bien, el hábito es principio de tal acto por su esencia, por lo que si se conoce el hábito en cuanto es principio de tal acto, de él se conoce qué es, lo mismo que si sé que la castidad es la virtud por la que uno se retrae de ilícitas delectaciones en las realidades venéreas, sé de la castidad qué es. Pero en cambio el alma no es principio de los actos mediante su esencia, sino por medio de sus virtualidades, y de ahí que, percibidos los actos del alma, se percibe que está presente el principio de tales actos, como por ejemplo del movimiento y del sentido, pero no desde eso se sabe la naturaleza del alma.

Así pues, hablando de los hábitos en cuanto de ellos sabemos qué son, es preciso considerar dos cosas en su conocimiento, a saber, la aprehensión y el juicio. Según la aprehensión es preciso que ciertamente su conocimiento sea tomado de sus objetos y actos, y no pueden ser aprehendidos mediante su esencia. La razón de esto estriba en que la virtud de toda potencia del alma está determinada a su objeto. Por eso también su acción tiende, antes que nada y principalmente, a su objeto. En cambio, sólo puede tender por una cierta vuelta a aquellas cosas por las que se dirige al objeto; como vemos que la vista se dirige en primer lugar al color, pero sólo se dirige hacia el acto de la propia visión por

medio de una cierta vuelta cuando, al ver el color, ve que ve. Ahora bien, esta vuelta se da de modo incompleto en el sentido; mientras que se produce de modo completo en el entendimiento, el cual vuelve a saber su esencia con una vuelta completa. Nuestro entendimiento en su estado actual se compara al fantasma como la vista a los colores –como se afirma en *De anima*[144]–; pero no para conocer los mismos fantasmas como la vista conoce los colores, sino para conocer aquellas cosas de las que son fantasmas. De ahí que la acción de nuestro entendimiento tiende en primer lugar a aquellas cosas que se aprehenden por medio de los fantasmas, y a continuación vuelve para conocer su propio acto, y ulteriormente a las especies, a los hábitos, a las potencias, y a la esencia de la misma alma. En efecto, estas cosas no se comparan al entendimiento como objetos primeros, sino como aquello por lo que se dirije hacia el objeto.

En cambio, el juicio sobre cualquier cosa se produce en consonancia con lo que es su medida. Ahora bien, para cualquier hábito es una cierta medida aquello a lo que el hábito se ordena. Esto ciertamente se relaciona con nuestro conocimiento de una triple manera. En efecto, en ocasiones es recibido por el sentido –sea por la vista o por el oído–, como cuando vemos la utilidad de la gramática o de la medicina, o la oímos de otros, y a partir de esta utilidad sabemos qué es la gramática o la medicina. En cambio, en otras ocasiones es inherente al conocimiento natural, lo cual es patente de modo máximo en los hábitos de las virtudes cuyos fines dicta la razón natural. Y en otras ocasiones es infundido de manera divina, como es claro en la fe, la esperanza y otros hábitos infusos semejantes. Y como también el conocimiento natural nace en nosotros a partir de una iluminación divina, en ambos casos hay una referencia a la verdad increada. Por eso, el juicio en el que se completa el conocimiento de la naturaleza del hábito o bien es según lo que hemos recibido con el sentido, o bien es según una referencia a la verdad increada.

En cambio, por lo que se refiere al conocimiento con el que conocemos si los hábitos están presentes en nosotros, deben considerarse dos cosas, a saber, el conocimiento habitual y el actual. Actualmente nosotros percibimos que tenemos hábitos a partir de los actos de los hábitos que sentimos en nosotros, por lo que también el Filósofo[145] afirma en *Ethica* que "es necesario tomar como signo de los hábitos que se realizan la delectación que se produce en el obrar". Y por lo que se refiere al conocimiento habitual, se dice que los hábitos de la mente son conocidos por sí mismos. En efecto, lo que hace que algo sea conocido habitualmente es aquello por medio de lo cual uno se hace capaz de pasar al acto de conocimiento de aquella cosa que se dice que se conoce habitualmente. Ahora bien, del hecho mismo de que los hábitos estén en la mente por medio de su

---

144 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

145 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 3.

propia esencia, la mente puede pasar a percibir actualmente que los hábitos existen en ella en cuanto que mediante los hábitos que posee puede pasar a los actos en los que los hábitos se perciben actualmente. Pero en cuanto a esto hay diferencia entre los hábitos de la parte cognoscitiva y los de la parte afectiva. Así, el hábito de la parte cognoscitiva es principio tanto del mismo acto con el que el hábito es percibido, como también del conocimiento con el que es percibido, puesto que el mismo conocimiento actual procede del hábito cognoscitivo. Mas el hábito de la parte afectiva es ciertamente principio de ese acto a partir del cual el hábito puede ser percibido, pero sin embargo no es principio del conocimiento con el que es percibido. Y de esta manera es claro que el hábito de la parte cognoscitiva, por el hecho de que existe en la mente por su propia esencia, es el principio próximo de su conocimiento; en cambio, el hábito de la parte afectiva es principio cuasi remoto por cuanto no es causa del conocimiento, sino de aquello de lo que extrae el conocimiento. Y por eso San Agustín[146] señaló en las *Confessiones* que las artes son conocidas por medio de su presencia, mientras que las afecciones del alma por medio de ciertas nociones.

RESPUESTAS

1. Esas palabras de la *Glossa* deben ser referidas al objeto del conocimiento y no al medio del conocimiento, ya que por ejemplo cuando conocemos el amor consideramos la esencia misma del amor, no alguna semejanza suya, tal como ocurre en la visión imaginaria.

2. Se dice que la mente no conoce nada mejor que aquello que existe en ella misma por cuanto no es necesario que tenga, respecto a las cosas que le son exteriores, algo en sí misma a partir de lo cual pueda llegar a tener noticias de ellas. Pero, respecto de aquellas cosas que existen en ella, puede llegar al conocimiento actual a partir de las cosas que tiene en sí, aunque sean conocidas también por medio de algunas otras cosas.

3. El hábito no es causa del conocimiento de las demás cosas como aquello que mediante su conocimiento se conozcan las demás cosas –en la manera en que los principios son la causa del conocimiento de las conclusiones– sino porque a partir del hábito el alma es perfeccionada para conocer algo. Y de esta manera no es una causa cuasiunívoca de las cosas conocidas –lo mismo que una cosa conocida es causa del conocimiento de otra cosa conocida– sino que es una causa cuasiequívoca que no recibe la misma denominación, como por ejemplo la blancura hace blancas a las cosas aunque ella misma no sea blanca, sino que es aquello por medio de lo cual algo es blanco. De modo semejante también el hábito en cuanto tal no es causa del conocimiento como aquello que es conoci-

---

146 San Agustín, *Confessiones*, X, c. 17 (PL 32, 790).

do, sino como aquello mediante lo cual algo es conocido. Y por consiguiente no es necesario que sea más conocido que aquellas cosas que son conocidas mediante el hábito.

4. El hábito no es conocido por el alma por medio de alguna especie suya abstraída del sentido, sino por medio de las especies de aquellas cosas que son conocidas mediante el hábito. En el hecho mismo de que las demás cosas sean conocidas, también el hábito es conocido como principio del conocimiento de ellas.

5. Aunque sea más cercano a la potencia el hábito que el acto, sin embargo el acto es más cercano al objeto, que posee razón de lo conocido. En cambio la potencia tiene razón de principio de conocimiento. Y por eso el acto es conocido con prioridad al hábito, pero el hábito es más principio del conocimiento que el acto.

6. El arte es un hábito de la parte intelectiva, y en cuanto al conocimiento/noticia habitual es percibido por quien lo posee del mismo modo que la mente, a saber, por medio de su presencia.

7. El movimiento u operación de la parte cognoscitiva se termina en la mente misma. Por eso es preciso, para que algo sea conocido, que exista alguna semejanza suya en la mente, especialmente si por su propia esencia no se une a la mente como objeto de conocimiento. En cambio el movimiento u operación de la parte afectiva comienza desde el alma y termina en las cosas. Por consiguiente no se requiere en el afecto alguna semejanza de la cosa por la que sea informado como ocurre con el entendimiento.

8. La fe es un hábito de la parte intelectiva. Por tanto, por el hecho mismo de que se encuentra en la mente, inclina la mente al acto del entendimiento en el que la fe misma es vista. En cambio, sucede de manera diferente respecto de los demás hábitos que existen en la parte afectiva.

9. Los hábitos de la mente le son máximamente proporcionados, lo mismo que la forma es proporcionada al sujeto y la perfección a lo perfectible, pero no en cambio como el objeto a la potencia.

10. El entendimiento conoce la especie inteligible no a través de su esencia ni por medio de alguna especie de la especie, sino conociendo el objeto al que pertenece la especie por medio de una cierta reflexión, como se ha dicho.

11. A lo undécimo es patente la respuesta a partir de las cosas que se han señalado en la cuestión precedente[147].

---

[147] *Supra*, a. 8.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. En el texto, San Agustín distingue tres modos de conocer. El primero es el que refiere a las cosas que están fuera del alma, de las que no podemos tener conocimiento a partir de las cosas que están en nosotros, sino que para que ellas sean conocidas es necesario que sus imágenes o semejanzas se produzcan en nosotros. El segundo es el que se refiere a las cosas que se encuentran en la parte intelectiva, la cual ciertamente afirma ser conocida por medio de su presencia, puesto que a partir de ellas somos capaces de proceder al acto de intelección, acto en el que son conocidos las cosas que son principios del entender. Y por eso afirma que las artes se conocen por su presencia. El tercer modo se refiere a aquellas cosas que pertenecen a la parte afectiva, cuya razón de conocimiento no está en el entendimiento sino en el afecto. Y por tanto son conocidas no por su presencia, que está en el afecto, sino por su noción o razón, que está en el entendimiento, como mediante un principio inmediato. Aunque también los hábitos de la parte afectiva a través de su presencia sean un cierto principio remoto de conocimiento, por cuanto provocan los actos en los que el entendimiento los conoce, de manera tal que se pueda también decir que en cierto modo son conocidos por medio de su presencia.

2. Aquella especie por medio de la cual se conoce la justicia no es otra cosa que la noción misma de justicia, por medio de cuya privación se conoce la injusticia. Ahora bien, esta especie o noción no es algo abstraído de la justicia, sino aquello que es completivo de su ser como diferencia específica.

3. El entender, propiamente hablando, no es propio del entendimiento, sino del alma por medio del entendimiento; lo mismo que tampoco el calentar es propio del calor, sino del fuego por medio del calor. Y estas dos partes, el entendimiento y el afecto, no han de pensarse en el alma como espacialmente distintas, como la vista y el oído, que son actos de órganos. Y por tanto lo que está en el afecto está presente también en el alma que entiende. De ahí que el alma, mediante el entendimiento, no sólo vuelve para conocer el acto del entendimiento, sino también el acto del afecto, lo mismo que también por medio del afecto vuelve a desear y amar no sólo el acto del afecto, sino también el acto del entendimiento.

4. La distinción [*discretio*] que pertenece a la perfección del conocimiento no es la distinción por la que se distingue lo que se entiende y aquello por lo que se entiende –puesto que en ese caso el conocimiento divino por el que Dios se conoce sería muy imperfecto–, sino que es la distinción por la cual se distingue lo que es conocido de todas las demás cosas.

5. Los hábitos de la mente son conocidos por quienes no los poseen, ciertamente no con aquel conocimiento con el que se percibe que están presentes, sino con el que se conoce lo que son, o bien con el que se percibe que están en otros. Esto no se da por presencia, sino de otro modo, como se ha dicho.

6. El ojo de la razón se dice que es legañoso respecto de los inteligibles creados, ya que sólo entiende algo en acto recibiendo de las cosas sensibles –en comparación con las cuales las cosas inteligibles son más excelentes– y por tanto es deficiente en orden a conocer los inteligibles. Sin embargo nada prohíbe que aquellas cosas que están en la razón se inclinen de modo inmediato por su esencia a los actos en los que son entendidos, como se ha dicho.

7. Aunque Dios sea más presente a nuestra mente que los hábitos, sin embargo a partir de los objetos que conocemos de modo natural no podemos ver la esencia divina de manera tan perfecta como la esencia de los hábitos, ya que los hábitos son proporcionados a los mismos objetos y a los actos, y son sus principios próximos, lo cual no se puede decir de Dios.

8. Aunque la presencia del hábito en la mente no haga que ella conozca actualmente el mismo hábito, sin embargo la hace perfecta en acto por medio del hábito con el que el acto es producido, por lo cual el hábito es conocido.

ARTÍCULO 10

Si alguien puede saber que posee la caridad[148]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Lo que es visto por esencia es percibido con la máxima certeza. Pero la caridad es vista por esencia por quien la posee, como afirma San Agustín[149]. Luego la caridad es percibida por quien la posee.

2. La caridad causa en sus propios actos sobre todo la delectación; pero los hábitos de las virtudes morales son percibidos por medio de las delectaciones que causan en los actos de las virtudes, como es claro por lo que señala el Filósofo[150] en la *Ethica*. Luego también la caridad es percibida por quien la posee.

---

[148] *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 5; *In I Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 4; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 2; *In II Corinthios*, c. 12, lect. 1.

[149] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

[150] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 3.

3. Afirma San Agustín[151] en *De Trinitate*: "Uno conoce más el amor con el que ama que el hermano al que ama". Pero uno sabe certísimamente que el hermano que ama existe. Luego sabe también certísimamente que en él está presente el amor con el que él lo ama.

4. La inclinación de la caridad es más vehemente que la de cualquier otra virtud. Pero uno sabe con certeza que posee las demás virtudes por el hecho de que está inclinada hacia sus actos; en efecto, para quien tiene el hábito de la justicia es difícil realizar cosas injustas, mientras que es fácil realizar cosas justas, como se señala en la *Ethica*[152], y cualquiera puede percibir en sí mismo esta facilidad. Luego cualquiera puede percibir también que posee la caridad.

5. El Filósofo[153] afirma en *Analytica Posteriora* que es imposible que poseamos los hábitos más nobles y que ellos estén ocultos para nosotros. Pero la caridad es un hábito nobilísimo. Luego no es adecuado afirmar que quien tiene caridad no sepa que la tiene.

6. La gracia es una luz espiritual; pero cuantos están inundados de luz ciertamente la perciben. Luego cuantos poseen la gracia certísimamente saben que la tienen, y de modo similar sucede con la caridad, sin la cual no se posee la gracia.

7. Según San Agustín[154] en *De Trinitate* nadie puede amar lo que es desconocido. Pero uno ama en sí mismo la caridad. Luego uno conoce que la caridad está presente en él.

8. "La unción enseña en todas las cosas" (*1 Juan*, 2, 27) necesarias para la salvación. Pero tener caridad es necesario para la salvación. Luego el que tiene caridad sabe que la tiene.

9. El Filósofo[155] afirma en la *Ethica* que "la virtud es más cierta que todo arte". Pero quien posee el arte sabe que lo posee. Luego también lo sabe cuando posee la virtud, y de esa manera cuando posee la caridad, que es la más grande de las virtudes.

EN CONTRA

1. Señala el *Eclesiástico* (9, 1): "Nadie sabe si es digno de odio o de amor". Ahora bien, aquél que tiene caridad es digno del amor divino, como afirma *Pro-*

---

151 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 8 (PL 42, 957).

152 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 13, 1137 a 17.

153 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II, 19, 99 b 25.

154 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 1 (PL 42, 971).

155 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 b 14.

verbios (8, 17): "Yo amo a quienes me aman". Luego nadie sabe que posee caridad.

2. Nadie puede saber con certeza cuándo Dios viene a habitar en él, como se dice en *Job* (9, 11): "Si viniese a mí, no le veré". Pero Dios inhabita en el hombre por medio de la caridad, como se afirma en *1 Juan* (4, 16): "El que permanece en la caridad permanece en Dios, y Dios en él". Luego nadie puede saber con certeza que posee la caridad.

SOLUCIÓN

Uno que posee caridad puede, a partir de algunos signos probables, conjeturar que posee caridad, como cuando se ve preparado para obras espirituales y a detestar eficazmente el mal, y por medio de otras cosas de ese tenor que la caridad realiza en el hombre. Pero con certeza nadie puede saber que tiene caridad salvo que le sea divinamente revelado. La razón de esto estriba en que, como es claro a partir de la cuestión precedente[156], el conocimiento con el que uno conoce que posee un hábito presupone el conocimiento por el que conoce en qué consiste ese hábito. Ahora bien, qué es un hábito no puede saberse más que si se realiza un juicio sobre aquello a lo cual ese hábito está ordenado, lo cual es la medida de ese hábito. Pero aquello a lo que la caridad está ordenada es incomprehensible, ya que su objeto y fin inmediato es Dios, suma bondad con la que se une la caridad. De ahí que uno no puede saber a partir del acto de dilección que percibe en sí mismo si llega hasta el punto de unirse con Dios en el modo que se requiere por misma índole de la caridad.

RESPUESTAS

1. La caridad es vista por esencia en cuanto ella misma es por su propia esencia principio del acto de dilección en el que se conoce a ambos, y de esa manera también es por su esencia principio de su conocimiento, aunque sea remoto. Sin embargo no es necesario que sea percibida con certeza, ya que ese acto de dilección que percibimos en nosotros según lo que de él es perceptible no es un signo suficiente de la caridad, por causa de la semejanza entre la dilección natural y la gratuita.

2. Esa delectación que en el acto resulta de la caridad puede ser causada también por algún hábito adquirido. Por tanto, no es un signo suficiente para demostrar la caridad, ya que a partir de signos comunes algo no es percibido con certeza.

---

[156] *Supra,* a. 9.

3. Aunque la mente conozca de modo certísimo la dilección con la que ama al hermano, en cuanto es dilección, sin embargo no conoce de modo certísimo que esa dilección sea caridad.

4. Aunque la inclinación con la que la caridad inclina a obrar sea un cierto principio de aprehender la caridad, sin embargo no es suficiente para la perfecta percepción de la caridad. En efecto, nadie puede percibir que tiene un hábito salvo que sepa perfectamente aquello a lo que está ordenado ese hábito, en función de lo cual se juzga del hábito; y esto no puede saberse en la caridad.

5. El Filósofo habla de los hábitos de la parte intelectiva que, si son perfectos, no pueden estar escondidos a quienes los poseen, puesto que hay certeza de su perfección. Por ello, cualquiera que sabe, sabe que sabe, "ya que saber es conocer la causa de una cosa, y que es causa de ella, y que es imposible que sea de otra manera". De manera semejante uno que posee el hábito del conocimiento de los principios sabe que tiene tal hábito. Pero la perfección de la caridad no consiste en la certeza del conocimiento, sino en la vehemencia de la afección, y por consiguiente no es lo mismo.

6. En aquellas cosas que se dicen de modo metafórico no es preciso tomar la semejanza con respecto a todas las cosas. Por ello tampoco la gracia puede compararse a la luz por el hecho de que pueda asimilarse a la visión espiritual lo mismo que la luz corpórea a la visión corpórea, sino por el hecho de que la gracia es el principio de la vida espiritual lo mismo que la luz de los cuerpos celestes es de alguna manera el inicio de la vida corporal en las realidades inferiores, como afirma Dionisio[157], y también por lo que se refiere a algunas otras semejanzas.

7. Tener caridad puede entenderse de dos maneras; una, con el sentido de una proposición, y otra con el sentido de un nombre. Con el sentido de una proposición, como cuando se dice que es verdadero que uno tiene caridad. Con el sentido de un nombre, en cambio, cuando decimos algo respecto de la expresión "tener caridad" o de lo que esa expresión significa. Pero como no pertenece al afecto el componer y dividir, sino sólo ser llevado a las cosas mismas, las condiciones de lo cual son el bien y el mal, cuando se dice "yo amo o quiero poseer en mí la caridad", la frase "tener la caridad" se toma con el sentido de un cierto nombre, lo mismo que si se dijese "quiero eso que es tener caridad". Y nada impide que eso me sea conocido; en efecto, sé qué significa tener caridad incluso si no la tengo. Por eso, también el que no tiene caridad desea poseerla. Sin embargo no se sigue de eso que uno sepa que tiene caridad si se considera con el sentido de una proposición, es decir, que posea caridad.

---

[157] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §4 (PG 3, 700A; Dion. 166).

8. Aunque tener caridad sea necesario para la salvación, sin embargo no lo es saber que se tiene caridad. Es más, generalmente es más útil no saberlo ya que con ello se conserva mejor la solicitud y la humildad. Por lo que se refiere a la expresión "la unción enseña en todas las cosas para la salvación" debe entenderse respecto de todas las cosas cuyo conocimiento es necesario para la salvación.

9. Se dice que la virtud es más cierta que cualquier arte por la certeza de la inclinación a una sola cosa, pero no por la certeza del conocimiento. En efecto, la virtud, como afirma Cicerón[158], inclina hacia una sola cosa a la manera de una cierta naturaleza, y por su parte la naturaleza alcanza más cierta y directamente un solo fin que el arte. De esta manera se dice también que "la virtud es más cierta que el arte", no en el sentido de que uno perciba de modo más cierto que posee la virtud que el arte.

ARTÍCULO 11

Si la mente en nuestro estado itinerante puede ver a Dios por esencia[159]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. En *Números* (12, 8) dice el Señor a propósito de Moisés: "Le hablaré boca a boca y verá a Dios abiertamente y no por medio de enigmas". Pero eso, es decir, ver sin enigmas, es ver a Dios por esencia. Luego puesto que Moisés estaba todavía en estado itinerante, parece que alguien en estado itinerante puede ver a Dios por esencia.

2. A propósito del texto de *Éxodo* (33, 20): "Ningún hombre puede verme y seguir viviendo", afirma la *Glossa* de San Gregorio[160] que "la claridad del Eterno Dios puede ser vista en el pináculo de la contemplación por algunos que viven en esta carne pero crecen con inestimable virtud". Pero la claridad de

---

[158] M. T. Cicerón, *De inventione rethorica*, II, c. 53, n. 159.

[159] *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 11; II-II, q. 180, a. 5; *Contra Gentes,* III, c. 47; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 7; *In Iohannes,* c. 1, lect. 11; *In II Corinthios*, c. 12, lect. 1; *In De Trinitate,* q. 6, a. 3.

[160] *Glossa ordinaria*, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93a).

Dios es su esencia, como se señala en la misma *Glossa*[161]. Luego algún viviente en esta carne mortal puede ver a Dios por esencia.

3. Cristo tenía un entendimiento de la misma naturaleza que el que tenemos nosotros. Pero su estado itinerante no impedía a su entendimiento ver a Dios por esencia. Luego también nosotros en nuestro estado itinerante podemos ver a Dios por esencia.

4. Dios es conocido en nuestro estado itinerante con visión intelectual, y de ahí que se diga en *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas". Pero la visión intelectual es aquella por medio de la cual las cosas se ven en sí mismas, como afirma San Agustín[162] en *De Genesi ad litteram*. Luego nuestra mente en nuestro estado itinerante puede ver a Dios por esencia.

5. Dice el Filósofo[163] en *De anima* que "nuestra alma es en cierto modo todas las cosas porque el sentido es todos los sensibles y el entendimiento todos los inteligibles". Pero el máximo inteligible es la esencia divina. Luego nuestro entendimiento, también en nuestro estado itinerante –según el cual habla el Filósofo–, puede ver a Dios por esencia, lo mismo que también nuestro sentido puede sentir todos los sensibles.

6. Lo mismo que en Dios hay una inmensa bondad, de la misma manera hay una inmensa verdad. Pero la bondad divina, aunque sea inmensa, puede ser de modo inmediato amada por nosotros en nuestro estado itinerante. Luego también la verdad de su esencia puede ser inmediatamente vista en nuestro estado itinerante.

7. Nuestro entendimiento ha sido hecho para ver a Dios. Por tanto, si no puede verlo en nuestro estado itinerante, eso sólo ocurre a causa de un cierto velo, que es doble: de la culpa y de la criatura. El velo de la culpa no existía en el estado de inocencia e incluso ahora es quitado por los santos, como indica *2 Corintios* (3, 18): "Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor", etc. Por otro lado, el velo de la criatura –como parece– no puede impedir la visión de la esencia divina, ya que Dios es interior a nuestra mente más que cualquier criatura. Luego en nuestro estado itinerante nuestra mente ve a Dios por esencia.

8. Todo lo que está en otro está en él al modo del recipiente. Ahora bien, Dios está en nuestra mente por su esencia. Mas al ser el modo de nuestra mente la inteligibilidad misma, parece que la esencia divina esté en nuestra mente

---

161 *Glossa ordinaria*, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93c-d).

162 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 6 (PL 34, 458).

163 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21.

como inteligible, y de esa manera nuestra mente entiende a Dios por esencia en nuestro estado itinerante.

9. Afirma Casiodoro[164]: "una mente humana sana entiende esa claridad inaccesible". Pero nuestra mente es sanada por medio de la gracia. Luego la esencia divina, que es una claridad inaccesible, puede ser vista por quien posee la gracia en nuestro estado itinerante.

10. Lo mismo que el ente que se predica de todas las cosas es primero en la universalidad, igualmente el ente por el que todas las cosas son causadas, a saber Dios, es el primero en la causalidad. Pero el ente que es primero en la universalidad es la primera concepción de nuestro entendimiento en nuestro estado itinerante. Luego en nuestro estado itinerante también podemos conocer inmediatamente por medio de su esencia el ente que es primero en la causalidad.

11. Para la visión se requiere el que ve, lo visto y la intención. Pero estas tres cosas se encuentran en nuestra mente respecto de la esencia divina; en efecto, la misma mente nuestra es naturalmente capaz de ver la esencia divina en cuanto hecha para esto, además la esencia divina está de manera presencial en nuestra mente, y tampoco falta la intención ya que siempre que nuestra mente se vuelve a una criatura se vuelve también a Dios, puesto que en la criatura hay una semejanza de Dios. Luego nuestra mente en nuestro estado itinerante puede ver a Dios por esencia.

12. Dice San Agustín[165] en *Confessiones*: "Si ambos vemos que es verdadero lo que afirmas, y ambos vemos que es verdadero lo que afirmo, ¿dónde –me pregunto– lo vemos? Ciertamente ni yo lo veo en ti, ni tú en mí, sino ambos en la misma inconmutable verdad que está por encima de nuestras mentes". Pero la inconmutable verdad es la esencia divina en la que ninguna cosa puede ser vista si ella misma no es vista. Luego en nuestro estado itinerante vemos la esencia divina y en ella contemplamos toda verdad.

13. La verdad en cuanto tal es cognoscible, luego la suma verdad es sumamente cognoscible. Ésta es la esencia divina. Luego también en nuestro estado itinerante podemos conocer la esencia divina como sumamente cognoscible.

14. Se dice en *Génesis* (32, 30): "He visto al Señor cara a cara". Y una *Glossa*[166] comenta: "el rostro de Dios es la forma en la que el Hijo no consideró como reputado tesoro ser igual a Dios". Pero esa forma es la esencia divina. Luego Jacob en su estado itinerante vió a Dios por esencia.

---

164 Casiodoro, *De anima*, c. 3 (PL 70, 1288B).

165 San Agustín, *Confessiones*, XII, c. 25 (PL 32, 840).

166 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7 (PL 42, 863).

EN CONTRA

1. En *1 Timoteo* (6, 16) se dice: "el que habita en una luz inaccesible, a quien ningún hombre ha visto ni puede ver".

2. Sobre el texto de *Éxodo* (33, 20) "ningún hombre me verá y vivirá", afirma la *Glossa*[167] de San Gregorio: "Por quienes viven en esta carne Dios puede ser visto por medio de imágenes circunscritas y no puede ser visto por medio de la incircunscrita luz de la eternidad". Pero esta luz es la esencia divina. Luego ningún viviente en esta carne puede ver a Dios por esencia.

3. San Bernardo[168] dice que aunque en nuestro estado intinerante Dios puede ser amado totalmente, no puede sin embargo ser entendido enteramente. Pero si fuera visto por esencia, sería entendido enteramente. Luego no es visto por esencia en nuestro estado intinerante.

4. Nuestro entendimiento entiende en el espacio y en el tiempo, como dice el Filósofo[169] en *De anima*. Pero la esencia divina trasciende todo espacio y tiempo. Luego nuestro entendimiento en nuestro estado intinerante no puede ver a Dios por esencia.

5. Dista más la esencia de Dios de su don, que el acto primero del segundo. Pero en ocasiones por el hecho de que alguno ve a Dios por medio del don del entendimiento o de la sabiduría en la contemplación, el alma se separa del cuerpo en cuanto a las operaciones del sentido, que son actos segundos. Por tanto, si viese a Dios por esencia, sería preciso que se separase también del cuerpo en cuanto es su acto primero. Sin embargo eso no ocurre mientras el hombre existe en su estado intinerante. Luego nadie en estado intinerante puede ver a Dios por esencia.

SOLUCIÓN

Una acción puede convenir a alguno de un doble modo. El primero, que el principio de esa operación esté en el que obra, como vemos en todas las acciones naturales. El segundo, que el principio de esa operación o movimiento sea por un principio extrínseco, como sucede en los movimientos violentos, y como también ocurre en las obras milagrosas, las cuales no se producen más que por virtud divina, como la iluminación de un ciego, la resurrección de un muerto y otras cosas semejantes.

Por tanto, a nuestra mente no puede convenir la visión de Dios por esencia según el primer modo, en nuestro estado intinerante. En efecto, nuestra mente

---

[167] *Glossa ordinaria*, de San Gregorio Magno, *Moralia,* XVIII, c. 54 (PL 76, 92D).

[168] Pseudo-Bernardo, *Liber de contemplando Deo*, c. 8 (PL 184, 376).

[169] Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 a 31.

en el conocimiento natural se refiere a los fantasmas como a objetos de los que recibe las especies inteligibles, como se dice en el *De anima*[170]. De ahí que todo lo que entiende según dicho estado intinerante, lo entiende mediante tales especies abstraídas de los fantasmas. Pero ninguna de tales especies es suficiente para representar la esencia divina o incluso la de cualquier sustancia separada, puesto que las esencias de las realidades sensibles –de las que son semejanzas las especies inteligibles abstraidas de los fantasmas– son esencialmente diferentes de las esencias de las sustancias inmateriales incluso creadas, y a mayor abundamiento de la esencia divina. Por eso nuestra mente con el conocimiento natural, que experimentamos en nuestro estado intinerante, no puede ver ni a Dios ni a los ángeles por esencia. Los ángeles, sin embargo, pueden ser vistos por esencia mediante algunas especies inteligibles diferentes de su esencia; pero no así la esencia divina, la cual trasciende a todo género y está fuera de todo género; y de ese modo no puede encontrarse ninguna especie creada que sea suficiente para representarla. De ahí que sea necesario, si ha de verse a Dios por esencia, que no se le vea por medio de una especie creada, sino que su misma esencia devenga la forma inteligible del entendimiento que le ve. Mas esto no puede ocurrir salvo que el entendimiento creado sea dispuesto para esto por medio de la luz de la gloria. Y así viendo a Dios por esencia, por medio de la disposición de la luz infusa, la mente alcanza el término del camino que es la gloria; y de esta manera ya no está en estado intinerante.

Pero así como los cuerpos están sujetos a la omnipotencia divina, del mismo modo también lo están las mentes. Por eso, al igual que Dios puede llevar a algunos cuerpos a efectos cuya disposición no se encuentra en esos mismos cuerpos –por ejemplo como hizo caminar a Pedro sobre las aguas sin concederle el don de la agilidad–, de la misma manera puede llevar la mente a que se una a la esencia divina en nuestro estado intinerante al modo como se une a ella en la patria celestial, sin estar infundida por la luz de la gloria. Pero cuando esto sucede, es preciso que la mente desista de ese modo de conocimiento con que abstrae de los fantasmas, lo mismo que también un cuerpo corruptible, cuando le es dado de manera milagrosa el acto de la agilidad, no es en acto simultáneamente con la gravedad. Y en consecuencia, aquellos a los que les es dado ver a Dios por esencia de este modo, están completamente abstraídos de los actos de los sentidos de modo tal que el alma entera esté concentrada en ver la esencia divina. Por ello también se dice que están en un rapto, como abstraidos por una fuerza de naturaleza superior de la que les competía por naturaleza.

De esta manera, por tanto, según el decurso ordinario de las cosas, nadie ve a Dios por esencia en nuestro estado intinerante. Y si se les ha concedido a algunos de modo milagroso el ver a Dios por esencia sin que el alma esté todavía

---

[170] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

separada completamente de la carne mortal, sin embargo no están totalmente en estado intinerante, por cuanto que están liberados de los actos de los sentidos de los que hacemos uso en nuestro estado intinerante mortal.

RESPUESTAS

1. Según San Agustín[171] en *De Genesi ad litteram* y también a propósito de la carta de San Pablo en que éste señala su visión de Dios, se muestra que Moisés ha visto a Dios por esencia en un cierto rapto, lo mismo que también se dice de San Pablo en *2 Corintios* (12, 2), de modo tal que en esto sean iguales el legislador de los judíos y el doctor de las gentes.

2. San Gregorio habla de aquellos que en la cumbre de la contemplación se elevan hasta el punto de ver en un rapto la esencia divina. Por eso añade que "quien ve la sabiduría que es Dios, muere completamente para esta vida".

3. En Cristo fue singular el hecho de ser simultáneamente viador y comprehensor, lo cual le competía por el hecho de ser Dios y hombre. Por eso estaban bajo su poder todas las cosas que se referían a la naturaleza humana, de tal modo que toda facultad del alma y del cuerpo estuviese aprestada según él mismo dispusiese. Debido a ello, ni el dolor del cuerpo impedía la contemplación de la mente ni la fruición de la mente disminuía el dolor del cuerpo, y así su entendimiento iluminado por la luz de la gloria veía a Dios por esencia de modo tal sin embargo que la gloria no alcanzase a las partes inferiores, y de esa manera simultáneamente era viador y comprensor. Esto no puede decirse de otros, en los que necesariamente redunda algo de las facultades superiores en las inferiores, y en los que las facultades superiores son removidas por las pasiones vehementes de las facultades inferiores.

4. Con la visión intelectual en nuestro estado intinerante Dios es conocido no de modo tal que se sepa de Dios lo que es, sino solamente lo que no es. Y en cuanto a esto conocemos su esencia, comprendiendo que está situada por encima de todas las cosas, aunque tal conocimiento se produzca por medio de algunas semejanzas. La expresión de San Agustín, en efecto, hay que referirla a aquello que es conocido, no a aquello por medio de lo cual se conoce, como es claro por las cuestiones precedentes[172].

5. Nuestro entendimiento también puede conocer de algún modo la esencia divina en nuestro estado intinerante, mas no de manera que se sepa de ella lo que es, sino solamente lo que no es.

---

[171] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 27-c. 28 (PL 34, 477-478); *Epistola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

[172] Cfr. *Supra*, a. 8 y a. 9.

6. Nosotros podemos amar a Dios inmediatamente sin haber amado previamente alguna otra cosa, aunque en ocasiones a partir del amor de las demás cosas visibles somos conducidos hacia las invisibles. En cambio no podemos conocer a Dios en nuestro estado intinerante sin haber conocido previamente otra cosa. La razón de esto estriba en que, puesto que el afecto sigue al entendimiento, donde termina la operación del entendimiento comienza la del afecto. Ahora bien, el entendimiento, procediendo desde los efectos a las causas, llega a un cierto conocimiento del mismo Dios conociendo de él lo que no es. Y de esa manera el afecto es llevado hacia aquello que le es ofrecido por el entendimiento sin que sea necesario volver por medio de todas las cosas intermedias a través de las cuales ha pasado el entendimiento.

7. Nuestro entendimiento, aunque esté hecho para ver a Dios, sin embargo no está hecho para poder ver a Dios como resultado de su virtud natural, sino por medio de la luz de la gloria infundida en él. Y por consiguiente, suprimido todo velo, no es todavía necesario que vea a Dios por esencia si no es iluminado por la luz de la gloria; en efecto, la carencia misma de la gloria será para él un impedimento para la visión divina.

8. Nuestra mente, junto con la inteligibilidad que posee como un cierto propio, tiene también el ser de modo común con las demás cosas. Por eso, aunque Dios esté en ella, no es preciso que esté siempre en ella como forma inteligible, sino como dando el ser, al igual que está en las demás criaturas. Ahora bien, aunque proporcione el ser de manera común a todas las criaturas, sin embargo a cada criatura da un modo de ser propio. Y así también por lo que se refiere a que está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, sucede que está de manera diferente en las diversas cosas y en cada una según su propio modo.

9. La sanación [*sanitas*] de la mente es doble: la primera, por la cual es sanada de la culpa por medio de la gracia de la fe, y ésta hace que aquella inaccesible claridad sea vista como en espejo y enigma. La segunda, por la cual es sanada de toda culpa, pena y miseria, y ésta será por medio de la gloria; esta salud hará que Dios sea visto cara a cara. Estas dos visiones son diferenciadas en *1 Corintios* (13, 12): "Ahora vemos por medio de un espejo", etc., hasta "cara a cara".

10. El ente que es lo primero por universalidad, siendo idéntico por esencia a cualquier cosa, no excede la proporción de ninguna, y por tanto es conocido en el conocimiento de cualquier cosa. En cambio el ente que es primero en la causalidad excede, sin ningún tipo de proporción, a todas las demás cosas, y de ahí que no puede ser conocido de modo suficiente por medio del conocimiento de alguna otra cosa. Por tanto, en nuestro estado intinerante en el que entendemos por medio de especies abstraídas de las cosas, conocemos suficientemente el ente común, pero no el ente increado.

11. Aunque la esencia divina esté presente a nuestro entendimiento, sin embargo no está unida a él como una forma inteligible que pueda entender mientras no esté perfeccionado por la luz de la gloria. Y además la mente misma no posee la facultad de ver a Dios por esencia antes de ser iluminada con la mencionada luz, y de esa manera falla la facultad de quien ve y la presencia del objeto visto. Tampoco la intención está siempre presente; en efecto, aunque en la criatura se encuentra una cierta semejanza del Creador, sin embargo no siempre que nos dirigimos a una criatura nos dirigimos a ella en cuanto semejanza del Creador. De ahí que no es preciso que nuestra intención siempre se lleve a Dios.

12. Como afirma la *Glossa*[173] sobre el Salmo "Han sido fragmentadas las verdades", etc., por la única verdad increada "muchas verdades han sido impresas en las mentes humanas, lo mismo que de un solo rostro resultan muchas imágenes en diversos espejos" o en uno solo que esté fraccionado. Según esto, por tanto, se dice que nosotros vemos algo en la verdad increada en cuanto juzgamos de algo por medio de una semejanza suya en nuestra mente, como cuando juzgamos de las conclusiones por medio de los principios conocidos de suyo. Por eso no es necesario que la misma verdad increada sea vista por esencia por nosotros.

13. La suma verdad es en sí misma máximamente cognoscible, pero por nuestra parte ocurre que es menos cognoscible por nosotros, como es patente por lo que señala el Filósofo[174] en la *Metaphysica*.

14. Ese texto es explicado de una doble manera en la *Glossa*. La primera, entendiéndola de la visión imaginaria, y por ello afirma la *Glossa interlinearis*[175]: "He visto al Señor cara a cara, no en el sentido de que Dios pueda ser visto, sino en el sentido de que he visto la forma en la que Dios le habló". De otra manera lo explica la *Glossa* de San Gregorio refiriéndola a la visión intelectual con la que los santos ven la verdad divina en la contemplación, no ciertamente sabiendo de ella lo que es, sino más bien lo que no es. Por ello en el mismo lugar afirma San Gregorio[176]: "Sintiendo, ve la verdad porque no ve cuán grande es la verdad misma, de la que se considera tanto más lejos cuanto más se aproxima; ya que si no la viese de alguna manera no sentiría no poderla ver". Y poco después añade[177]: "Esta visión no sólida y permanente que se realiza en la contem-

---

[173] *Glossa* de Pedro Lombardo *Super Psalmos,* 11, 2 (PL 191, 155a).

[174] Aristóteles, *Metaphysica,* II, 1, 993 b 7.

[175] *Glossa interlinearis super Genesi* 32, 30.

[176] *Glossa ordinaria super Genesi* 32, 30, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XXIV, c. 6 (PL 76, 292C).

[177] *Glossa ordinaria super Genesi* 32, 30, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XXIV, c. 6 (PL 76, 292D).

plación –que es como una cierta imitación de la visión–, es denominada faz de Dios, en efecto, puesto que conocemos a alguien a través de su cara, igualmente llamamos "cara" al conocimiento de Dios".

ARTÍCULO 12

Si es de suyo evidente para la mente humana que Dios existe[178]

Se pregunta si para la mente humana es evidente de suyo que Dios existe, al igual que lo son los primeros principios de la demostración. Parece que sí.

OBJECIONES

1. Son de suyo evidentes para nosotros aquellas cosas cuyo conocimiento nos es proporcionado de modo natural. Pero "el conocimiento de la existencia de Dios está inserto de modo natural en todos", como afirma el Damasceno[179]. Luego es evidente de suyo que Dios existe.

2. "Dios es aquello cuyo mayor no puede pensarse", como afirma San Anselmo[180]. Pero lo que no puede pensarse que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Luego Dios no puede pensarse que no exista.

3. Dios es la verdad misma. Pero nadie puede pensar que la verdad no exista, porque, si se establece que no existe, se sigue que existe. En efecto, si no existe la verdad, es verdadero que la verdad no existe. Luego no puede pensarse que Dios no exista.

4. Dios es su mismo ser. Pero no puede pensarse que lo idéntico no se predique de él, como que un hombre no sea hombre. Luego no se puede pensar que Dios no exista.

5. Todas las cosas desean el sumo bien, como dice Boecio[181]. Pero el sumo bien es sólo Dios; por consiguiente todas las cosas desean a Dios. Ahora bien, no se puede desear lo que no se conoce. Luego, como es una concepción común de todas las cosas que Dios existe, por tanto no se puede pensar que no exista.

---

[178] *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1; *Contra Gentes,* I, c. 10 y c. 11; *In I Sententiarum,* d. 3, q. 1, a. 2; *De potentia,* q. 7, a. 2, ad11; *In De Trinitate,* q. 1, a. 3, ad6.

[179] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa,* I, c. 1 (PG 94, 789B; Bt. 12).

[180] San Anselmo, *Proslogion,* c. 3 (PL 158, 228).

[181] Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, prosa 2 (PL 63, 724).

6. La verdad primera es superior a toda verdad creada. Pero alguna verdad creada es hasta tal punto evidente que no puede pensarse que no exista, como la verdad de esta proposición: "la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas". Luego mucho menos puede pensarse que no exista la verdad increada que es Dios.

7. Dios posee el ser de modo más verdadero que el alma humana. Pero el alma no puede pensar que ella no existe. Luego mucho menos puede pensar que no existe Dios.

8. Todo lo que existe antes de existir era verdadero que existiría. Pero la verdad existe, luego antes de que existiera era verdadero que ella existiría. Pero esto sólo puede ocurrir por la verdad. Luego no puede pensarse que la verdad no haya existido siempre; pero Dios es la verdad; por tanto, no se puede pensar que Dios no exista o que no haya existido siempre.

9. Sin embargo podría objetarse que en el proceso de este argumento hay una falacia, por cuanto no se tiene en cuenta la distinción entre "en un cierto aspecto" [*secundum quid*] y "de modo absoluto" [*simpliciter*], porque que era verdadero que la verdad existiría no significa que algo es verdadero de un modo absoluto, sino que solamente lo es en un cierto aspecto. Pero, por el contrario, toda verdad bajo un cierto aspecto [*secundum quid*] se reduce a alguna verdad absoluta [*simpliciter*], lo mismo que toda cosa imperfecta se reduce a algo perfecto. Luego, si era verdadero en un cierto aspecto que la verdad existirá, era preciso que algo fuera verdadero de modo absoluto, y de esa manera afirmar que la verdad existía era verdadero de modo absoluto.

10. El nombre propio de Dios es "El que es", como es patente por *Éxodo* (3, 14). Pero no puede pensarse que el ente no exista. Luego tampoco puede pensarse que Dios no exista.

EN CONTRA

1. Se afirma en un *Salmo* (13, 1): "Dijo el insensato en su corazón: no hay Dios".

2. Podría objetarse que la existencia de Dios es de suyo evidente para la mente de modo habitual, pero que en acto se puede pensar que Dios no existe. Sin embargo, según la razón interior no se puede pensar lo contrario de aquellas cosas que son conocidas con un hábito natural, como son los primeros principios de la demostración. Luego si puede pensarse en acto lo contrario de la afirmación de que Dios existe, la existencia de Dios no será de modo habitual evidente de suyo.

3. Aquellas cosas que son de suyo evidentes son conocidas sin deducción alguna desde lo causado a su causa. En efecto, son conocidas en el mismo momento en que son conocidos los términos, como se afirma en *Analytica Poste-*

riora[182]. Pero la existencia de Dios no la conocemos más que considerando sus efectos, como dice *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas", etc. Luego que Dios exista no es de suyo evidente.

4. De una cosa no puede saberse su mismo ser a menos que se conozca lo que es. Pero de Dios en nuestro presente estado no podemos saber qué es. Luego su existencia no nos es evidente, y mucho menos evidente de suyo.

5. La existencia de Dios es un artículo de fe. Pero un artículo es lo que la fe sugiere y la razón contradice; ahora bien, esas cosas a las que la razón contradice no son evidentes de suyo. Luego que Dios exista no es evidente de suyo.

6. Nada es más cierto para el hombre que su fe, como afirma San Agustín[183]. Pero sobre aquellas cosas que son de fe puede en nosotros nacer la duda. Luego también del resto de cualquier otra cosa, y de esa manera puede pensarse que Dios no exista.

7. El conocimiento de Dios pertenece a la sabiduría. Pero no todos poseen la sabiduría; por tanto, no es evidente para todos que Dios existe. Luego eso no es de suyo evidente.

8. Afirma San Agustín[184] en *De Trinitate* que "el sumo bien no es visto salvo por las mentes muy purificadas". Pero no todos tienen la mente sumamente purificada. Luego no todos conocen el sumo bien, es decir, que Dios existe.

9. Entre todas aquellas cosas que la razón distingue una puede pensarse sin otra, lo mismo que también podemos pensar a Dios sin por eso mismo pensar que él es bueno, como es claro por lo que señala Boecio[185] en *De hebdomadibus*. Pero en Dios hay una distinción de razón entre la esencia y el ser. Luego se puede pensar su esencia sin que se piense su ser, y de esa manera se concluye como antes.

10. En Dios es lo mismo ser y ser justo. Pero algunos opinan que Dios no es justo, por ejemplo los que dicen que a Dios le agradan los males. Luego algunos pueden opinar que Dios no existe, y de esta manera la existencia de Dios no es evidente de suyo.

---

182 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 3, 72 b 23.

183 San Agustín, *De Trinitate,* XIII, c. 1 (PL 42, 1014).

184 San Agustín, *De Trinitate,* I, c. 2 (PL 42, 822).

185 Boecio, *De hebdomadibus,* ed. Peiper, p. 171, 85.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión se encuentran tres opiniones. En primer lugar, algunos en efecto, como señala Rabbi Moisés[186], dijeron que la existencia de Dios no es de suyo evidente y ni siquiera es conocida por demostración, sino que es aceptada solamente por fe, y para afirmar esto les señaló la debilidad de las razones que muchos aducen para probar la existencia de Dios. En segundo lugar, otros afirmaron, como Avicena[187], que la existencia de Dios no es de suyo evidente, y sin embargo es conocida por demostración. En tercer lugar, otros, en fin, como San Anselmo[188], opinan que la existencia de Dios es de suyo evidente por cuanto nadie puede pensar interiormente que Dios no exista, aunque pueda proferirlo exteriormente y pensar interiormente las palabras con las que lo profiere. Ahora bien, la primera opinión parece manifiestamente falsa; se encuentra, en efecto, que la existencia de Dios ha sido probada también por los filósofos con demostraciones irrefragables, aunque incluso algunos para mostrarlo hayan introducido algunas razones frívolas. En cambio, de las dos opiniones siguientes ambas son verdaderas bajo un cierto aspecto.

En efecto, algo es evidente de suyo de una doble manera, a saber, en sí mismo y con respecto a nosotros. Así pues, la existencia de Dios es evidente de suyo en sí misma, pero no por respecto a nosotros; y por tanto, nos es necesario para conocerla plantear demostraciones sacadas a partir de los efectos. Y esto se muestra de la siguiente manera. Para que algo sea de suyo evidente en sí mismo no se requiere otra cosa sino que el predicado pertenezca a la razón del sujeto; en ese caso, por tanto, el sujeto no puede pensarse sin que comparezca que el predicado está presente en él. En cambio para que sea de suyo evidente para nosotros, es preciso que nos sea conocida la razón del sujeto, en la que se incluye el predicado. Y de ahí procede que algunas cosas son evidentes de suyo para todos, a saber, cuando tales proposiciones tienen sujetos tales que su noción es conocida por todos, como por ejemplo que el todo es mayor que una parte; todos, en efecto, saben lo que es el todo y lo que es una parte. Algunas cosas, en cambio, son evidentes de suyo solamente para los sabios, los cuales conocen las nociones de los términos, mientras que son desconocidas por el vulgo. Y según esto Boecio[189] en *De hebdomadibus* afirma que "hay un doble modo de concepciones comunes; uno, común a todos, como la siguiente proposición: si se suprimen cantidades iguales a cosas iguales, etc.; el otro, pertenece solamente a los más doctos, como por ejemplo que las realidades incorpóreas no están en un lugar, lo cual es comprendido por los doctos y no por el vulgo", puesto que la

---

186 Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum,* I, c. 74.

187 Avicena, *Metaphysica,* I, c. 1 (fol. 70rb C).

188 San Anselmo, *Proslogion,* c. 2-c. 4 (PL 158, 227-229).

189 Boecio, *De hebdomadibus,* ed. Peiper, p. 169,2.

consideración del vulgo no puede trascender la imaginación de modo tal que pueda alcanzar la noción de realidad incorpórea. Ahora bien, el ser no está incluido en la noción de criatura alguna; en efecto, el ser de cualquier criatura es distinto de su quididad; de ahí que no puede decirse de criatura alguna que su existencia sea de suyo evidente incluso en sí misma. Pero en Dios su ser se incluye en la noción de su quididad, puesto que en él es lo mismo lo que es y su ser, como afirma Boecio[190], y es idéntico saber si es y lo que es, como afirma Avicena[191]; y por tanto en lo que es en sí mismo es evidente de suyo. Pero como la quididad de Dios no es conocida por nosotros, por eso por lo que respecta a nosotros la existencia de Dios no es inmediatamente evidente, sino que necesita demostración; en cambio, en el cielo, donde veremos la esencia de Dios, la existencia de Dios será para nosotros mucho más evidente de suyo de lo que ahora es evidente para nosotros que la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas.

Así pues, ya que ambas partes de la cuestión en cuanto a algún aspecto son verdaderas, es preciso responder a las razones de ambas partes.

RESPUESTAS

1. Se dice que el conocimiento de la existencia de Dios está ínsito de modo natural en todos porque en todos está ínsito de modo natural algo por medio de lo cual puede llegar al conocimiento de que Dios existe.

2. Esa razón sería concluyente si dependiese del mismo Dios el que no fuese evidente de suyo. Ahora bien, en cambio, que pueda pensarse que Dios no existe depende de nosotros, que somos deficientes en orden a conocer las cosas que son de suyo muy evidentes. Por eso, que pueda pensarse que Dios no exista no impide que él sea también aquello mayor de lo cual no cabe pensarse.

3. La verdad se funda sobre el ente. Por eso, lo mismo que es de suyo evidente que el ente existe en general, igualmente también que existe la verdad. Pero no es evidente para nosotros que existe un primer ente que sea la causa de todo ente hasta que no lo acepte la fe o la demostración lo pruebe. De ahí que tampoco es de suyo evidente que toda verdad procede de una cierta primera verdad. Por eso no resulta que la existencia de Dios sea de suyo evidente.

4. Esa argumentación sería concluyente si fuese para nosotros de suyo evidente que la deidad misma es el ser de Dios. Esto ciertamente no es de suyo evidente para nosotros ahora, ya que no vemos a Dios por esencia, sino que para afirmar eso, tenemos necesidad o de una demostración o de la fe.

---

190 Boecio, *De hebdomadibus,* ed. Peiper, p. 169,43.

191 Avicena, *Metaphysica,* VIII, 4 (fol. 99r).

5. El sumo bien es deseado de un doble modo. De un primer modo, en su esencia, y de esa manera no todas las cosas desean el sumo bien. De un segundo modo, en su semejanza, y así todas las cosas desean el sumo bien ya que nada es deseable sino en cuanto en ello se encuentra alguna semejanza del sumo bien. De ahí que de esto no puede concluirse que la existencia de Dios, que es el sumo bien por esencia, sea de suyo evidente.

6. Aunque la verdad increada exceda a toda verdad creada, sin embargo nada impide que la verdad creada sea para nosotros más evidente que la increada. En efecto, aquellas cosas que son menos evidentes en sí mismas son más evidentes para nosotros, según el Filósofo[192].

7. Pensar que algo no existe puede entenderse de un doble modo. En el primer modo, que sean aprehendidas simultáneamente estas dos cosas, y de esta manera nada prohíbe que alguien piense que no existe, lo mismo que piensa que en algún momento no existió; según este modo, en cambio, no se puede aprehender simultáneamente que algo sea un todo y que sea menor que una parte suya, ya que una de esas dos cosas excluye la otra. En un segundo modo, de tal manera que se proporcione el asentimiento a esta aprehensión, y así nadie puede pensar, con asentimiento, que no existe; en efecto, en el hecho mismo de que piensa algo, percibe que él existe.

8. El que lo que antes de existir era verdadero que existiría, sólo es apropiado en el supuesto de que existía ya algo cuando se afirma que iba a existir. Pero si proponemos, argumentando al imposible, que en alguna ocasión no existió nada, entonces, en semejante hipótesis, nada será verdadero salvo materialmente. En efecto, la materia de la verdad no es solamente el ser, sino también el no ser, puesto que es propio de ella afirmar lo verdadero tanto del ente como del no ente. Y así sólo puede concluirse que la verdad entonces existía materialmente, y de ese modo, bajo un cierto aspecto [*secundum quid*].

9. Que lo que es verdadero bajo un cierto aspecto se reduce a la verdad o a lo verdadero en sentido absoluto, esto es necesario en el supuesto de que la verdad existe, pero no en otro caso.

10. Aunque el nombre de Dios es 'Él que es', sin embargo no es de suyo evidente para nosotros, y por tanto el argumento no es concluyente.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. San Anselmo[193] en el *Proslogion* expone cómo el insensato ha podido decir en su corazón "no hay Dios", en el sentido de que pensó esas palabras, no en el sentido de que haya podido pensar eso con la razón interior.

---

192 Aristóteles, *Physica,* I, 1, 184 a 16.

193 San Anselmo, *Proslogion,* c. 4 (PL 158, 229A).

2. La existencia de Dios sea o no sea evidente de suyo se refiere del mismo modo tanto al hábito como al acto.

3. El hecho de que no podamos conocer la existencia de Dios más que a partir de los efectos procede de un defecto de nuestro conocimiento; de ahí que por eso no se excluye que ella sea en sí misma evidente de suyo.

4. Para conocer que algo existe no es preciso que se sepa de ello qué sea por definición, sino que basta saber qué es significado por el nombre.

5. La existencia de Dios no es un artículo de fe, sino un preámbulo de artículo; a menos que junto con que Dios existe no sea coentendida alguna otra cosa, como por ejemplo que posee unidad de esencia junto con la trinidad de personas, y otras cosas de ese tipo.

6. Las cosas que pertenecen a la fe son conocidas certísimamente en cuanto que la certeza comporta la firmeza de la adhesión. El creyente, en efecto, a nada se adhiere más firmemente que a las cosas que posee por fe; en cambio no son conocidas certísimamente en cuanto que la certeza comporta la quietud del entendimiento en la cosa conocida. En efecto, que el creyente asienta a las cosas que cree no proviene del hecho de que su entendimiento esté determinado a esas cosas creíbles en virtud de algunos principios, sino a causa de la voluntad, la cual inclina al entendimiento a asentir a las cosas creídas. De ahí procede que en el creyente puede surgir algún movimiento de duda respecto de aquellas cosas que se refieren a la fe.

7. La sabiduría no consiste solamente en conocer que Dios existe, sino en acceder a conocer de él lo que es, lo cual ciertamente en nuestro actual estado itinerante no podemos conocerlo más que en cuanto conocemos de él lo que no es. En efecto, quien conoce algo en cuanto es distinto de todas las demás cosas, se aproxima al conocimiento por el cual se conoce lo que una cosa es. Y también el texto aducido de San Agustín hay que entenderlo referido a este conocimiento.

8. De lo anterior es manifiesta la respuesta a lo octavo.

9. Las cosas que son distintas con distinción de razón no siempre pueden pensarse que están separadas recíprocamente, aunque puedan pensarse de modo separado. En efecto, aunque Dios pueda ser pensado si que se piense su bondad, sin embargo no se puede pensar que exista Dios y que no sea bueno. De ahí que aunque en Dios lo que es y su ser se distinguen con una distinción de razón, sin embargo no por eso puede concluirse que pueda pensarse que Dios no existe.

10. Dios no es conocido solamente en el efecto de la justicia, sino también en todos los demás efectos suyos. Por eso por el hecho de que no sea conocido por alguno como justo, no se concluye que no sea conocido de ningún modo. Ni tampoco puede ser que no sea conocido ninguno de sus efectos, porque su efecto es el ente común, que no puede ser desconocido.

ARTÍCULO 13

Si la Trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural[194]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Se dice en *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas", etc. Pero la *Glossa*[195] refiere las cosas invisibles a la persona del Padre, la potencia sempiterna a la persona del Hijo, la divinidad a la persona del Espíritu Santo. Luego por medio de la razón natural a partir de las criaturas podemos llegar al conocimiento de la Trinidad.

2. Con conocimiento natural se conoce que en Dios existe una potencia perfectísima y que en él está el origen de toda potencia. Por tanto, es necesario atribuirle la primera potencia; ahora bien, la primera potencia es la potencia generativa; en consecuencia, según la razón natural podemos saber que en Dios hay potencia generativa. Pero establecida la potencia generativa en lo divino se sigue de modo necesario la distinción de personas. Luego podemos conocer con la razón natural la distinción de las personas. Y que la potencia generativa sea la primera potencia, puede probarse de la siguiente manera: el orden de las operaciones se corresponde con el orden de las potencias; pero entre todas las operaciones la primera es el entender, puesto que puede probarse que existe un primer agente que actúa por medio del entendimiento, y en él, según el modo de la intelección, el entender es anterior al querer y al obrar; por tanto, la potencia intelectiva es la primera de las potencias; ahora bien, la potencia intelectiva es potencia generativa, ya que todo el que entiende engendra su conocimiento en sí mismo; luego la potencia generativa es la primera de las potencias.

3. Todo equívoco se reduce a lo unívoco lo mismo que toda multitud a la unidad. Pero la procesión de las criaturas desde Dios es una procesión equívoca puesto que las criaturas no poseen una medida común con Dios tanto en el nombre como en la noción. Luego es preciso establecer mediante la razón natural que preexiste en Dios una procesión unívoca según la cual Dios procede de Dios, y establecida ésta se sigue la distinción de personas en la divinidad.

---

194 *Summa Theologiae,* I, q. 32, a. 1; *In I Sententiarum,* d. 3, q. 1, a. 4; *In De Trinitate,* q. 1, a. 4.

195 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1328C).

4. Una *Glossa*[196] sobre el *Apocalipsis* afirma que ninguna secta se ha equivocado con respecto a la persona del Padre. Pero sería un error descomunal respecto a la persona del Padre establecer que no posee un Hijo; luego también la secta de los filósofos, los cuales han conocido a Dios con la razón natural, ha establecido en Dios un Padre y un Hijo.

5. Como dice Boecio[197] en su *Arithmetica*, la igualdad precede a toda desigualdad. Pero entre el Creador y la criatura hay desigualdad; por tanto, antes de esta desigualdad es preciso poner en Dios alguna igualdad. Ahora bien, en Él no puede existir igualdad si no hay distinción, ya que nada es igual a sí mismo como tampoco semejante, como afirma San Hilario[198]. Luego es preciso establecer según la razón natural la distinción de personas en la divinidad.

6. La razón natural alcanza a afirmar que en Dios hay un sumo gozo. Pero "no hay posesión gozosa de ningún bien sin un acompañante", como afirma Boecio[199]. Luego con la razón natural puede saberse que en Dios existen personas distintas y que en razón de su comunión hay en ellas una posesión gozosa de la bondad.

7. La razón natural llega al Creador a partir de la semejanza de la criatura. Pero en la criatura se encuentra la semejanza del creador no sólo en cuanto a los atributos esenciales, sino también en cuanto a las propiedades de las personas. Luego con la razón natural podemos llegar a las propiedades de las personas.

8. Los filósofos no han tenido un conocimiento sobre Dios más que por medio de la razón natural. Pero algunos filósofos llegaron al conocimiento de la Trinidad, por lo que se dice en *De caelo et mundi*[200]: "Por medio de este número, a saber, el tres, nos aplicamos a glorificar al Creador"; luego etc.

9. San Agustín[201] narra en *De civitate Dei* que el filósofo Porfirio estableció a Dios Padre y al Hijo engendrado por él; también en *Confessiones*[202] afirma que en algunos libros de Platón encontró lo que está escrito en el inicio del *Evangelio de San Juan* (1, 1-14): "en el principio era el Verbo", etc., hasta "el Verbo se hizo carne" excluido, palabras en las que se muestra claramente la distinción de las personas. Luego con la razón natural uno puede alcanzar el conocimiento de la Trinidad.

---

196 *Glossa ordinaria*, *Apocalipsis*, 1, 4.

197 Boecio, *Arithmetica*, I, c. 32 (PL 63, 1110C).

198 San Hilario, *De Trinitate*, III, 23 (PL 10, 92B).

199 Mejor: Séneca, *Epistula moralia*, I, ep. 6, 13.

200 Aristóteles, *De caelo et mundi*, I, 1, 268 a 14.

201 San Agustín, *De civitate Dei*, X, c. 23 (PL 41, 300).

202 San Agustín, *Confessiones,* VII, c. 9 (PL 32, 740).

10. Con la razón natural también los filósofos estarían de acuerdo en que Dios puede decir alguna cosa. Pero en la divinidad al decir le sigue la emisión del Verbo y la distinción de las personas. Luego la trinidad de personas puede ser conocida con la razón natural.

EN CONTRA

1. Se dice en *Hebreos* (11, 1): "La fe es certeza en las cosas que se esperan, y prueba de las cosas que no se ven". Pero aquellas cosas que son conocidas con la razón son aparentes. Luego, como la trinidad de personas pertenece a los artículos de la fe, parece que no pueda ser conocida con la razón natural.

2. Afirma San Gregorio[203]: "No tiene mérito la fe de la que la razón humana proporciona la prueba". Pero el mérito de nuestra fe consiste principalmente en la fe en la Trinidad. Luego eso no puede ser conocido con la razón natural.

SOLUCIÓN

La trinidad de las personas es conocida de un doble modo. De un modo, cuanto a las propiedades con las que las personas se distinguen, y conocidas éstas, la Trinidad es conocida verdaderamente en la divinidad. De otro modo, por medio de los atributos esenciales que se apropian a las personas, como la potencia al Padre, la sabiduría al Hijo, la bondad al Espíritu Santo. Pero por medio de tales atributos no puede ser conocida perfectamente la Trinidad ya que, incluso suprimida la Trinidad por medio del entendimiento, esos atributos permanecen en la divinidad; y en cambio supuesta la Trinidad, tales atributos se apropian a las personas por causa de una cierta semejanza con las propiedades de las personas.

Estos atributos apropiados a las personas pueden ser conocidos con la razón natural, pero las propiedades de las personas no pueden serlo de ninguna manera. La razón de esto estriba en que del agente no puede proceder una acción a la que no pueden extenderse sus instrumentos; como el arte fabril no puede edificar ya que a este efecto no se extienden los instrumentos fabriles. Pero los primeros principios de la demostración, como afirma el Comentador[204] en *De anima*, son en nosotros como los instrumentos del entendimiento agente, por cuya luz está vigente en nosotros la razón natural. Y por eso nuestra razón natural no puede alcanzar el conocimiento de nada a lo que no se extiendan los primeros principios. Ahora bien, el conocimiento de los primeros principios tiene su origen en las realidades sensibles, como es claro por lo que dice el Filósofo[205] en

---

[203] San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 2 (PL 76, 1197C).

[204] Averroes, *De anima,* III, com. 36 (VI[1], 184C).

[205] Aristóteles, *Analytica Posteriora,* II, 19, 100 a 10.

Analytica Posteriora. Por otra parte, a partir de las realidades sensibles no se puede llegar a conocer las propiedades de las personas lo mismo que desde los efectos se llega a las causas, ya que en la divinidad todo lo que tiene razón de causalidad pertenece a la esencia, al ser Dios por su esencia causa de las cosas. Pero las propiedades de las personas son las relaciones con las cuales las personas se refieren no a las criaturas sino entre ellas; por eso con la razón natural no podemos llegar a las propiedades de las personas.

RESPUESTAS

1. Esa exposición de la *Glossa* se toma con relación a los atributos apropiados a las personas, no según las propiedades personales.

2. Puede suficientemente establecerse por la razón natural que la potencia intelectiva es la primera de las potencias, pero no en cambio que esa potencia intelectiva sea una potencia generativa. Puesto que, en efecto, en Dios se identifican el que entiende, el entender y lo entendido, la razón natural no obliga a establecer que Dios al entender genere algo distinto de sí mismo.

3. Toda multitud presupone alguna unidad, y toda equivocidad la univocidad. Sin embargo, no toda generación equívoca presupone una generación unívoca, sino más bien sucede lo contrario siguiendo la razón natural. En efecto, las causas equívocas son de suyo causas de la especie, por lo que poseen causalidad sobre toda la especie; en cambio las causas unívocas no son de suyo causas de la especie, sino que lo son en éste o aquel ser. Por eso, ninguna causa unívoca tiene causalidad respecto de toda la especie, pues de otro modo una cosa sería causa de sí misma, lo cual no puede ser, y por tanto el razonamiento no es concluyente.

4. Esa *Glossa* hay que entenderla referida a las sectas de los herejes que abandonaron la Iglesia; por ello no están ahí incluidas las sectas de los gentiles.

5. Incluso no supuesta la distinción de las personas podemos establecer la igualdad en Dios, por ejemplo en cuanto decimos que su bondad es igual que su sabiduría. O también hay que afirmar que en la igualdad se consideran dos cosas, a saber, la causa de la igualdad y los supuestos de la igualdad. La causa de la igualdad es la unidad, y en cambio la de las demás proporciones es un cierto número; por eso, según este modo, desde esta perspectiva la igualdad precede a la desigualdad, como la unidad precede al número. En cambio los supuestos de la igualdad son muchos, y estos no se presuponen a los supuestos de la desigualdad. En caso contrario sería preciso que antes de toda unidad hubiese una dualidad, ya que en la dualidad se encuentra en primer lugar la igualdad, mientras que entre la unidad y la dualidad hay desigualdad.

6. Las expresiones de Boecio deben entenderse de aquellas cosas que no tienen en sí la perfecta bondad, sino que una necesita de la ayuda de la otra, por lo

que el gozo no se realiza sin un acompañante. Pero Dios posee en sí mismo la plenitud de la bondad, por lo que para su pleno gozo no necesita establecer una compañía.

7. Aunque en las criaturas se encuentran algunas cosas semejantes a las personas en lo que se refiere a sus propiedades, sin embargo de tales semejanzas no se puede concluir que ellas sean de esa manera en la divinidad, puesto que esas cosas que en las criaturas se encuentran como distintas, en el Creador se encuentran sin distinción.

8. Aristóteles no se propuso establecer el número tres en Dios, sino mostrar la perfección del número ternario por el hecho de que los antiguos observaban un número ternario en los sacrificios y en las plegarias.

9. Las palabras de esos filósofos deben entenderse referidas a los atributos apropiados a las personas y no a las propiedades.

10. Un filósofo jamás concedería con la razón natural que Dios "diga", en el sentido de que "decir" comporte una distinción de personas, sino solamente en cuanto se le aplica esencialmente.

CUESTIÓN 11*
EL MAESTRO

Primero, se pregunta si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios.

Segundo, si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo.

Tercero, si el hombre puede ser enseñado por el ángel.

Cuarto, si el enseñar es un acto de la vida activa o de la contemplativa.

ARTÍCULO 1
Si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios puede serlo[1]

Parece que sólo Dios enseña y debe llamarse maestro.

OBJECIONES

1. Se lee en *Mateo* (23, 8): "Uno es vuestro maestro"; y también anteriormente: "No queráis ser llamados maestros". Sobre esto, la *Glossa*[2] comenta: "para que no tributéis a los hombres el honor divino ni usurpéis lo que pertenece a Dios". Luego parece que ser maestro y enseñar sólo es propio de Dios.

2. Si el hombre enseña, sólo lo hace mediante signos; pues si bien parece que algunas cosas pueden enseñarse por sí mismas –por ejemplo, si alguien andase cuando le preguntaren qué es andar– sin embargo, esto no sería suficiente para la docencia si no se le añadiera también algún signo, como establece San Agus-

---

* Traducción de Francisco Altarejos.

1 *Summa Theologiae,* I, q. 117, a. 1; *In II Sententiarum,* d. 9, a. 2, ad4; d. 28, a. 5, ad3.

2 *Glossa interlinearis,* Pseudo-Crisóstomo, *Opus imperfectum in Matthaeum,* hom. 43 (PG 56, 880).

tín en *De magistro*[3]. La razón de esto es que en la misma cosa confluyen muchos aspectos [*plura*], por lo que no sabríamos qué pertenece a su sustancia y qué a sus accidentes si sólo se mostrasen en sí mismas, y no a través de sus signos. Pero, por otra parte, no se puede llegar a conocer las cosas sólo mediante los signos, porque el conocimiento de las cosas es de mayor valor que el conocimiento de los signos; pues el conocimiento de estos se ordena al conocimiento de las cosas como a su fin; del mismo modo que el efecto no es superior a su causa. Luego nadie puede trasmitir a otros el conocimiento de ninguna cosa, ni por consiguiente enseñarle.

3. Cuando un hombre propone a otro los signos de algunas cosas, o bien éste conoce dichas cosas a las que se refieren los signos, o bien no las conoce. Si ya las conoce, no es enseñado acerca de ellas; pero si no las conoce, tampoco puede conocer el significado de sus signos; pues, por ejemplo, quien ignora que tal cosa es una piedra, no puede saber lo que la palabra "piedra" significa. Por tanto, si se ignora el significado de los signos, no se puede aprender nada mediante ellos. Luego, si cuando un hombre enseña no hace otra cosa que proponer signos, parece que el hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

4. Enseñar no es más que causar la ciencia en otro de algún modo. Pero el sujeto de la ciencia es el entendimiento, y los signos sensibles –que parecen ser los únicos medios por los cuales puede enseñar el hombre– no alcanzan a la potencia intelectiva, sino que se detienen en la sensitiva. Luego un hombre no puede ser enseñado por otro hombre.

5. Aun suponiendo que la ciencia fuera causada en alguien por otro, o bien se hallaba ya la ciencia en el discente, o bien no estaba. Si no estaba, entonces la ciencia en el hombre es causada por otro; entonces un hombre crea la ciencia en otro, lo cual es imposible. Pero si la ciencia ya estaba en el que aprende, o bien estaba en plenitud [en acto perfecto] –y así no podría ser causada, porque lo que ya existe no se hace de nuevo– o bien estaba en forma de razones germinales [*seminales*]. Sin embargo, las razones germinales no pueden ser actualizadas por ninguna fuerza [*virtutem*] creada, sino que son infundidas por Dios en la naturaleza, como dice San Agustín[4] en *De Genesi ad litteram*. Luego sólo queda pensar que un hombre de ningún modo puede enseñar a otro.

6. La ciencia es un cierto accidente; y el accidente no se muda de sujeto. Pero la enseñanza no parece ser otra cosa que la transmisión de ciencia del maestro al discípulo. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

---

3 San Agustín, *De magistro*, X, 29 (PL 32, 1212).

4 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 10 y c. 14; IX, c. 17 (PL 34, 346 y 349; 406).

7. En *Romanos* (10, 17) se dice: "la fe llega por el oído"; y añade la *Glossa*[5]: "aunque Dios enseñe interiormente, el predicador anuncia exteriormente". Ahora bien, la ciencia se origina interiormente en la mente, y no exteriormente en los sentidos. Luego el hombre sólo es enseñado por Dios, y no por otro hombre.

8. Dice San Agustín[6] en *De magistro*: "Sólo Dios, que tiene cátedra en los cielos, enseña la verdad en la tierra; el hombre es respecto a esta cátedra lo que el agricultor respecto al árbol." Así pues, el agricultor no es el autor del árbol, sino su cultivador. Luego tampoco el hombre puede ser llamado doctor [dador] de la ciencia, sino sólo preparador [dispositor] de ella.

9. Si el hombre es verdaderamente doctor conviene que enseñe la verdad. Pero quien enseña la verdad ilumina la mente, porque la verdad es luz de la mente. Por consiguiente el hombre iluminará la mente si enseña la verdad. Sin embargo, esto es falso, pues es Dios quien "ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (*Juan*, 1, 9). Luego el hombre, verdaderamente, no puede enseñar.

10. Si un hombre enseña a otro conviene que le haga pasar de cognoscente en potencia a cognoscente en acto. Por lo cual, su ciencia es llevada [educida] de la potencia al acto. Sin embargo, todo lo que pasa de potencia a acto es necesario que cambie. Luego la ciencia o la sabiduría también se mutarán; pero esto es contrario a la afirmación de San Agustín en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*[7]: "la sabiduría que afecta al hombre no cambia ella misma, sino que cambia al hombre".

11. La ciencia no parece ser otra cosa que la representación de las cosas en el alma; pues según se dice, la ciencia consiste en la asimilación del cognoscente a lo conocido. Pero un hombre no puede representar las imágenes de las cosas en el alma de otro hombre, porque entonces obraría internamente en él, lo cual sólo es propio de Dios. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

12. Dice Boecio[8] en *De philosophiae consolatione* que sólo por la enseñanza se estimula [es excitada] la mente humana para saber. Pero quien estimula el entendimiento para conocer no por ello le hace conocer; del mismo modo que quien estimula a ver corporalmente a otro, no le hace ver. Luego un hombre no hace saber a otro, y entonces no puede propiamente decirse que le enseñe.

13. La ciencia exige certeza en el conocimiento, pues de otra manera no sería ciencia, sino opinión o creencia [credulidad], como dice San Agustín[9] en *De magistro*. Pero un hombre no puede causar la certeza en otro mediante los sig-

---

5 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1479B).

6 San Agustín, *De magistro*, c. 14 (PL 32, 1220).

7 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 73 (PL 40, 84).

8 Boecio, *De philosophiae consolatione,* V, prosa 5 (PL 63, 854).

9 San Agustín, *De magistro*, c. 12 (PL 32, 1217).

nos sensibles que le propone; pues lo sensible se refiere a la esencia de lo conocido de modo más indirecto [*oblicuo*] que lo inteligible y la certeza que alcanza con la referencia directa [*recta*] a la esencia. Luego un hombre no puede enseñar a otro.

14. Para la ciencia no se requiere más que la luz inteligible y las especies [del conocimiento]. Pero ni una ni las otras pueden ser causadas por un hombre en otro, pues esto supondría que un hombre pudiera crear algo; ya que estas formas simples parece que sólo pueden producirse por creación. Luego el hombre no puede ser causa de la ciencia en otro, ni por consiguiente tampoco enseñar.

15. Solamente Dios puede formar la mente del hombre, como dice San Agustín[10]. Pero la ciencia es una cierta forma de la mente. Luego sólo Dios causa la ciencia en el alma.

16. Así como la culpa está en la mente, también lo está la ignorancia. Pero sólo Dios purifica a la mente de culpa, según *Isaías* (43, 25): "soy Yo quien borro tus iniquidades por Mí mismo". Luego sólo Dios purifica la mente de la ignorancia y, por lo tanto, sólo Él enseña.

17. Si la ciencia es un conocimiento cierto, cada uno recibe la ciencia por la palabra de áquel que se la manifiesta como cierta. Pero nadie adquiere la certeza simplemente por oír hablar a otro hombre; si así fuera, todo lo que alguien dijera a otro le constaría como cierto. Sin embargo, esto sólo ocurre cuando oye la verdad que habla interiormente, a la cual consulta también sobre lo que oye del otro para que le conste como cierto. Luego no es el hombre el que enseña, sino la verdad que habla interiormente, que es Dios.

18. Por último, nadie aprende por la locución de otro aquello a lo que hubiese podido responder si hubiese sido interrogado previamente. Pero el discípulo podría responder, incluso antes de que el maestro hablase, si le preguntaran por lo que el maestro propone; pues no podría ser enseñado por la locución del maestro a no ser que conociese las cosas tal como el maestro le propone. Luego un hombre no puede ser enseñado por la locución de otro hombre.

EN CONTRA

1. Se dice en *2 Timoteo* (1, 11): "fuí constituido heraldo y maestro de los gentiles". Luego el hombre también puede ser y ser llamado maestro.

2. Se dice en *2 Timoteo* (3, 14): "tú, permanece en lo que has aprendido y has creído"; y sigue la *Glossa*[11]: "de mí, como de verdadero doctor". Y así se concluye como lo anterior.

---

[10] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 20 (PL 34, 292).

3. En *Mateo* (23, 8 y 9) se dice al mismo tiempo: "Uno es vuestro maestro", y "Uno es vuestro Padre". Pero el que Dios sea padre de todos no impide que también el hombre pueda ser llamado verdaderamente padre. Luego tampoco ha de excluirse que el hombre pueda ser llamado maestro.

4. Sobre lo que se dice en *Romanos* (10, 15): "qué hermosos son sobre los montes", etc.; y añade la *Glossa*[12]: "estos son los pies que iluminan a la Iglesia"; se habla, por supuesto, de los Apóstoles. Luego, como iluminar es un acto de los que enseñan, parece que compete enseñar a los hombres.

5. Como se dice en *Meteorum*[13], algo es perfecto cuando puede engendrar algo semejante a sí mismo. Pero la ciencia es cierto conocimiento perfecto. Luego el hombre que tiene ciencia puede enseñar a otro.

6. San Agustín[14] dice en *Contra Manichaeos* que así como la tierra, antes del pecado se irrigaba por la fuente, pero despues del pecado necesita la lluvia que baja de las nubes, así la mente humana –simbolizada aquí por la tierra– era fertilizada por la fuente de la verdad antes del pecado; pero después del pecado precisa la enseñanza de otros, como una lluvia que baja de las nubes. Luego, después del pecado, un hombre puede ser enseñado por otro.

SOLUCIÓN

En tres asuntos se encuentra la misma diversidad de opiniones: en la educción de las formas al ser, en la adquisición de la virtud, y en la adquisición de las ciencias. En primer lugar, algunos dijeron que todas las formas sensibles son extrínsecamente causadas por un agente, que es sustancia o forma separada –a la que llaman "donante de formas" o entendimiento agente–, y que todos los agentes naturales inferiores no son sino preparadores de la materia para recibir la forma. De manera semejante dice Avicena[15] en su *Metaphysica* que la causa del hábito bueno no es nuestra acción; sino que ésta sólo impide el hábito opuesto y predispone para recibir el efecto de la sustancia que perfecciona las almas humanas, la cual es el entendimiento agente u otra sustancia similar. Del mismo modo, también dicen que la ciencia no se lleva a cabo en nosotros, sino por la acción de un agente separado; por eso afirma Avicena[16] en *De naturalibus* que las formas inteligibles fluyen a nuestra mente desde el entendimiento agente.

---

[11] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 378A).

[12] *Glossa interlinearis*, y *Glossa*, Pedro Lombardo (PL 191, 1477D).

[13] Aristóteles, *Meteorum*, IV, 3, 380 a 12.

[14] San Agustín, *Contra Manichaeos*, II, c. 3-5 (PL 34, 198ss).

[15] Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 2 (fol. 103^{ra}D).

[16] Avicena, *De naturalibus rebus* o *De anima*, V, c. 5 (fol. 25rb).

En segundo lugar, otros han opinado lo contrario; esto es, que todas estas formas son intrínsecas a las cosas y no tienen causa externa sino que sólo se manifiestan por las acciones exteriores. En consecuencia, algunos afirmaron que todas las formas naturales estaban en acto en la materia, si bien de manera latente, y que el agente natural no hace sino extraer las formas, desde lo oculto a lo manifiesto. De modo semejante, sostuvieron algunos que todos los hábitos de las potencias nos son dados por naturaleza, y que por el ejercicio de las obras se eliminan los impidimentos que velaban dichos hábitos; del mismo modo que por la lima se quita la herrumbre para que luzca el brillo del hierro. De manera semejante otros afirmaron que la ciencia de las cosas es concreada con el alma, y que mediante la enseñanza y demás ayudas externas de la ciencia, sólo se lleva al alma al recuerdo de lo que antes sabía; por lo cual dicen que aprender no es sino recordar.

Pero ambas opiniones carecen de fundamento. La primera opinión excluye las causas próximas, atribuyendo solamente a las causas primeras todos los efectos provenientes de las causas inferiores. Por lo cual se deroga el orden del universo que se entreteje con el orden y conexión de las causas, puesto que la causa primera, por la eminencia de su bondad, no sólo confiere el ser a las cosas, sino también el que ellas mismas sean causas. La segunda opinión cae casi en el mismo defecto, puesto que aquello que elimina obstáculos sólo mueve por accidente, como dice Aristóteles[17] en *Physica*. Y si los agentes inferiores, al remover los obstáculos en los que se ocultaban las formas y los hábitos de las virtudes y las ciencias, sólo manifiestan lo oculto, se concluye que los agentes inferiores sólo obran contingente o accidentalmente.

Por tanto, según la doctrina de Aristóteles, se ha de mantener una vía intermedia entre las dos posiciones antedichas. Pues las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, pero no en acto –como dicen unos– sino sólo en potencia; desde la cual son actualizadas por un agente extrínseco y próximo, y no sólo por el primer agente –como sostenían los otros–. De manera semejante acontece –también según la afirmación de Aristóteles[18] en *Ethica*–, con los hábitos de las potencias: antes de que se desarrollen, preexisten en nosotros como ciertas inclinaciones naturales, las cuales son ciertas incoaciones de virtud que posteriormente, mediante las acciones, alcanzan la debida consumación. Y lo mismo puede decirse sobre la adquisición de la ciencia: que preexisten en nosotros ciertas semillas de las ciencias –o sea, las primeras concepciones del entendimiento– que son conocidas de inmediato por la luz del entendimiento agente a través de las especies abstraídas de los sensibles, ya sean complejas como las propiedades [*dignitates*], ya sean simples como las nociones de ente, de uno y

---

[17] Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 255 b 24.

[18] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 4.

cosas similares que el entendimiento aprehende inmediatamente. En dichos principios universales están incluídos todo lo que se deriva de ellos como en ciertas razones seminales. Por consiguiente, cuando desde estos conocimientos universales la mente es llevada a conocer en acto las cosas particulares, que antes eran conocidas de modo universal y como en potencia, entonces se dice que alguien adquiere ciencia.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que algo preexiste en potencia en las cosas naturales de dos modos. De un primer modo, algo preexiste en potencia activa completa cuando el principio intrínseco puede llevar por sí mismo al acto perfecto, tal como ocurre en la curación, pues el enfermo recobra la salud por la virtud natural que hay en él. De un segundo modo, algo preexiste en potencia pasiva cuando el principio intrínseco no es suficiente para llevar al acto; por ejemplo, cuando del aire se origina el fuego, lo cual no podría hacerse mediante alguna potencia existente en el aire. Por eso, cuando algo preexiste en potencia activa completa, el agente extrínseco sólo actúa ayudando al agente intrínseco y le suministra aquello con lo que pueda hacer salir el acto. Así, el médico, cuando cura, es servidor de la naturaleza –que es quien principalmente actúa–, confortándola y proporcionándole las medicinas, de las que la naturaleza se sirve como instrumentos para restaurar la salud. Pero cuando algo está sólo en potencia pasiva, entonces el agente extrínseco es el que lleva principalmente de la potencia al acto. Así ocurre cuando el aire, que está en potencia respecto al fuego, deviene fuego en acto. Según esto, la ciencia preexiste en el que aprende, no en potencia puramente pasiva, sino en potencia activa; pues de no ser así, el hombre no podría adquirir la ciencia por sí mismo.

Luego de la misma manera que alguien puede curarse de dos modos –de un modo, por la mera acción natural; de un segundo modo, por la acción natural reforzada por las medicinas–, también hay un doble modo de adquirir ciencia: de un primer modo, cuando la razón natural llega por sí sola al conocimiento de lo que ignoraba –y a este modo se le llama descubrimiento o invención [*inventio*]–; de un segundo modo, cuando la razón natural es ayudada por alguien desde fuera de ella –y a este modo se le llama enseñanza [*disciplina*]–.

No obstante, conviene tener en cuenta que en las cosas que son producidas por la naturaleza o por el arte, el arte obra del mismo modo y por los mismos medios que la naturaleza. Por eso, el médico actúa como la naturaleza: al que enferma por enfriamiento, le devuelve la salud calentándolo. De ahí que se afirme que el arte imita a la naturaleza. En la adquisición de la ciencia también ocurre algo semejante: quien enseña lleva a otro a la ciencia de lo ignorado, del mismo modo que quien descubre algo se lleva a sí mismo, indagando, al conocimiento de lo que ignoraba.

El proceso de la razón, cuando llega al conocimiento de lo que ignoraba a través de la indagación, es como aplicar los primeros principios evidentes de

suyo a determinadas materias, y de ahí pasar a algunas conclusiones particulares, y de éstas a otras distintas. Según esto, se dice que uno enseña en cuanto que este proceso racional –que realiza la razón natural por sí misma– lo expone a otro por medio de signos; y así la razón natural del discípulo, mediante estos signos propuestos –como por ciertos instrumentos–, llega al conocimiento de lo que ignoraba. Y del mismo modo que se dice que el médico es causa de la curación en el enfermo al favorecer la acción de la naturaleza, así se dice también que un hombre causa la ciencia en otro al favorecer la acción de su razón natural: y esto es enseñar. Por eso se dice que un hombre enseña a otro y es su maestro. Y según esto, dice el Filósofo[19] en *Analytica Posteriora* que "la demostración es el silogismo que produce ciencia". Mas si alguien propusiera a otro cosas que no están contenidas en los primeros principios evidentes de suyo, o que estando incluídas en ellos no se pusieran de manifiesto, no se producirá en él la ciencia, sino a lo sumo convicción [*opinionem*] o fe; aunque también esto es causado de algún modo por dichos principios innatos: pues considera desde estos mismos principios evidentes de suyo que aquello que se sigue necesariamente de ellos ha de ser afirmado con certeza, o lo que les es contrario, ha de ser firmemente rechazado. En los demás casos, puede darse o no el asentimiento.

De la misma manera, la luz de la razón, por la que los primeros principios son para nosotros evidentes de este modo, ha sido inspirada por Dios para nosotros como una cierta semejanza de la verdad increada que resplandece en nosotros. Por consiguiente, como toda enseñanza humana no puede tener eficacia a no ser en virtud de aquella luz, consta que solo Dios es quien principal e interiormente enseña, de la misma manera que también es la naturaleza quien principal e interiormente sana. Con todo, se dice propiamente lo anterior, esto es: que el hombre verdaderamente enseña y es maestro.

RESPUESTAS

1. Aunque el Señor mandara a sus discípulos que no se llamaran maestros, no debe entenderse que esto fuera una prohibición absoluta, y la *Glossa* expone cómo ha de ser entendida esta prohibición: se nos prohibe de este modo llamar maestro al hombre para que no le atribuyamos la primacía del magisterio que compete a Dios; como si pusieramos nuestra esperanza en la sabiduría de los hombres, más que en lo que hemos oído por medio de ellos, sin consultar a la vez con la verdad divina que habla en nosotros por medio de la impronta de su semejanza por la que podemos juzgar de todo.

---

[19] Aristóteles, *Analytica Posteriora,* I, 2, 71 b 17.

2. El conocimiento de las cosas no se produce en nosotros por el conocimiento de los signos, sino debido al conocimiento de otras cosas más ciertas, a saber, los principios que se nos proponen mediante el conocimiento de algunos signos y se aplican a otras cosas que antes nos resultaban desconocidas de manera absoluta [*simpliciter*], aunque las conociéramos relativamente [*secundum quid*], como se ha dicho. Por lo tanto, el conocimiento de los principios, y no el conocimiento de los signos, causa en nosotros la ciencia de las conclusiones.

3. Las cosas que se nos enseñan mediante signos, ciertamente las conocemos ya en parte, y en parte las ignoramos. Por ejemplo, si nos enseñan qué es el hombre, es necesario que sepamos previamente algo de él: a saber, que es animal racional, que es una sustancia o, al menos, que es un ente; y éstas son cosas que no podemos ignorar. Del mismo modo, si se nos enseña alguna conclusión es necesario saber previamente que sean el sujeto y el predicado, y también los principios de los que deriva la conclusión que se enseña; "pues toda enseñanza parte de conocimientos previos", como se dice al principio de *Analytica Posteriora*[20]. Luego el argumento no es concluyente.

4. El entendimiento recibe las nociones [*intentiones*] inteligibles –de los que se sirve para formar la ciencia en sí mismo– de los signos sensibles que se reciben en la potencia sensitiva. Por lo tanto, los signos no son la causa próxima y efectiva de la ciencia, sino que es la razón cuando discurre de los principios a las conclusiones, como ya se ha dicho.

5. En aquel que es enseñado preexistía la ciencia, no ciertamente en acto completo, sino como en unas razones seminales, a la manera como las concepciones universales –cuyo conocimiento nos es connatural– son como ciertas semillas de todos los conocimientos consiguientes. Y aunque las razones seminales no sean llevadas al acto por ninguna potencia creada, como si ellas mismas fueran infundidas por dicha potencia, sin embargo, lo que hay en ellas original y virtualmente sí que puede ser llevado al acto por la acción de una potencia creada.

6. No se afirma que el transferir la ciencia del docente al discípulo sea como si la misma ciencia que está en el maestro se constituyera idénticamente en el discípulo; sino que, por la enseñanza, se desarrolla en el discípulo una ciencia semejante a la del maestro, llevada de la potencia al acto, como se ha dicho.

7. Siendo la naturaleza la única que obra respecto de la salud, no obstante se dice que el médico es quien cura, aunque actúe externamente. Del mismo modo, se dice que el hombre enseña la verdad, aunque la enseñe externamente, siendo Dios quien la enseña interiormente.

---

[20] Aristóteles, *Analytica Posteriora,* I, 1, 71 a 1.

8. En cuanto a lo que dice San Agustín al probar en *De magistro* que sólo Dios enseña, no pretende excluir que el hombre enseñe exteriormente, sino que sólo afirma que Dios enseña interiormente.

9. El hombre puede ser llamado verdaderamente doctor, esto es, que enseña la verdad y, en cierto modo, ilumina la mente; pero no como infundiendo él la luz de la razón, sino como ayudando a la luz de la razón a conseguir la perfección de la ciencia mediante lo que dice exteriormente; tal como lo dice San Pablo (*Efesios,* 3, 8): "A mí, el más pequeño entre los santos, se me ha concedido la gracia de iluminar a todos".

10. Hay dos tipos de sabiduría: creada e increada. Ambas se infunden en el hombre, y por esta infusión el hombre puede cambiar a mejor perfeccionándose. La sabiduría increada no puede cambiar en absoluto; en cambio, la sabiduría creada puede cambiar en nosotros accidentalmente [*per accidens*], aunque no en sí misma [*per se*]. A su vez, esta misma sabiduría creada puede considerarse de dos maneras: por una parte, respecto a las cosas eternas sobre las que versa, y de este modo es totalmente inmutable; por otra parte, según el modo de ser que tiene en el sujeto, y así puede cambiar accidentalmente en cuanto el sujeto pasa de tener la sabiduría en potencia a tenerla en acto. Pues las formas inteligibles, en las cuales consiste la sabiduría, no sólo son semejanzas de las cosas, sino también formas que hacen progresar al entendimiento.

11. En el discúpulo se graban las formas inteligibles –por las que se constituye la ciencia– mediante la doctrina recibida, de dos modos: o bien inmediatamente por el entendimiento agente; o bien mediatamente a través de quien enseña. Quien enseña [*doctor*] propone los signos de las cosas inteligibles de los que el entendimiento agente toma las nociones inteligibles y las imprime en el entendimiento posible. Por eso, las palabras de quien enseña, oídas o vistas en un texto escrito, operan causando la ciencia en el entendimiento de igual modo a como lo hacen las cosas que están fuera del alma, de las cuales el entendimiento agente toma las nociones inteligibles. No obstante, las palabras de quien enseña, en cuanto son signos de las nociones inteligibles, son más propicias para causar directamente la ciencia que las cosas sensibles que existen fuera del alma, pues se hallan más cercanas que éstas a las nociones inteligibles.

12. No puede asimilarse totalmente la intelección a la visión corporal, pues la visión corporal no es una capacidad integradora [*vis collativa*] por la cual sus objetos puedan llegar a ser otros distintos, sino que todos sus objetos le son visibles en cuanto que se le presentan. Por ello, el que tiene la capacidad de ver se encuentra respecto a todo lo visible del mismo modo que quien tiene el hábito de saber respecto de la consideración de las cosas que sabe habitualmente. De ahí que quien ve no necesita ser estimulado por otro para ver, salvo en el sentido de que alguien le dirija la mirada hacia algo visible, mediante el dedo o algo parecido.

Pero la capacidad intelectiva, como sí es integradora, llega a unos objetos partiendo de otros distintos; de ahí que no se encuentre igualmente respecto de unos objetos como de otros: algunos los ve inmeditamente, como los que son evidentes de suyo [*per se nota*], en los cuales, por otra parte, se contienen implícitamente otros que no puede entender si no es por obra de la razón que explicita lo implícito contenido en los principios. De ahí que para conocer estas cosas antes de tener el hábito, el entendimiento no sólo está en potencia accidental, sino también en potencia esencial, y necesita por ello de un motor que le lleve al acto mediante la enseñanza [*doctrinam*]. Así lo dice Aristóteles[21] en la *Physica*: que esto no lo precisa quien ya tiene el hábito de conocer.

Por consiguiente, quien enseña estimula al entendimiento para conocer aquello que enseña como el motor esencial lleva de la potencia al acto; mientras que quien muestra alguna cosa a la visión corporal la estimula como un motor accidental [*per accidens*], en la medida que quien tiene el hábito de la ciencia puede estimular a la consideración de algo.

13. La certeza de la ciencia proviene enteramente de la certeza de los principios; de donde las conclusiones se saben con certeza cuando pueden resolverse en los principios. Por eso, cuando algo se sabe con certeza se debe a la luz de la razón, inspirada divinamente en el interior del hombre por la cual Dios habla en nosotros; y no por el hombre que enseña desde el exterior, quien no nos enseñaría si no remitiera las conclusiones en los principios. Así, no recibiríamos la certeza de la ciencia si no inhiriera en nosotros la certeza de los principios en los cuales se resuelven las conclusiones.

14. El hombre que enseña exteriormente no infunde la luz de lo inteligible; pero de alguna manera es causa de las especies inteligibles en cuanto que nos presenta ciertos signos de las nociones inteligibles a las cuales nuestro entendimiento accede mediante aquellos signos y guarda en sí mismo.

15. Cuando se dice "nadie puede formar la mente sino Dios", debe entenderse respecto de su última forma, sin la cual la mente sería informe, pese a cualesquiera otras formas que tuviera. Esta última forma es aquélla por la que se remite al Verbo y se une a Él; sólo por ella se dice que la naturaleza racional está formada, como lo indica San Agustín[22] en *De Genesi ad litteram*.

16. La culpa radica en la inclinación [*affectu*], en la cual sólo Dios puede incidir directamente, como se verá en el siguiente artículo[23]. En cambio, la ignorancia radica en el entendimiento, y en éste sí que puede incidir una fuerza creada; como el entendimiento agente que imprime las especies inteligibles en

---

[21] Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 255 a 33 ss.

[22] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* III, c. 20 (PL 34, 292).

[23] Cfr. *infra,* a. 3.

el entendimiento posible, en el que mediante las cosas sensibles y mediante la enseñanza del hombre se causa la ciencia en nuestra alma; tal como se ha dicho.

17. La certeza de la ciencia –como se ha dicho–, la tiene alguien sólo de Dios que infunde en nosotros la luz de la razón por la cual conocemos los principios de los que procede la certeza de la ciencia. Pero la ciencia también proviene en parte del hombre que en cierto modo es su causa en nosotros, como se ha dicho.

18. Cabe afirmar que si el discípulo fuera interrogado antes de oir el discurso del maestro, podría responder ciertamente sobre los principios mediante los cuales es enseñado, pero no respecto de las conclusiones que alguien le enseña. De ahí que el díscipulo no aprende esos principios del maestro, sino sólo las conclusiones.

ARTÍCULO 2

Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La acción debe atribuirse más a la causa principal que a la instrumental. Pero la causa cuasi principal de la ciencia causada en nosotros es el entendimiento agente, y el hombre que enseña exteriormente es causa cuasi instrumental que propone al entendimiento agente los instrumentos por los que puede alcanzar la ciencia. Por tanto, el entendimiento agente enseña más que el hombre exteriormente. Luego si por el discurso externo, el que habla exteriormente se llama maestro de quien oye, con mayor motivo, por la luz de su entendimiento agente, puede llamarse maestro de sí mismo quien oye.

2. Nadie aprende nada si no llega a la certeza del conocimiento. Pero la certeza del conocimiento es inherente en nosotros por los principios conocidos naturalmente mediante la luz del entendimiento agente. Luego enseñar es algo que conviene principalmente al entendimiento agente, y así se concluye lo mismo que antes.

3. Enseñar conviene más propiamente a Dios que al hombre, según se lee en *Mateo* (23, 8): “Uno sólo es vuestro maestro”. Pero Dios nos enseña en cuanto

nos da la luz de la razón por la cual podemos juzgar de todo. Luego la acción docente debe serle atribuída principalmente a ella; y así se concluye como antes.

4. Saber algo por propio descubrimiento es más perfecto que aprenderlo por otro, según es claro en *Ethica*[24]. Y si por el modo de adquirir uno la ciencia mediante otro le confiere a éste el nombre de maestro, y uno es maestro de otro; con mayor motivo debe recibirse el nombre de maestro al adquirir la ciencia por propio descubrimiento, de manera que se diga que uno es maestro de sí mismo.

5. Al igual que alguien puede ser inducido a la virtud tanto por sí mismo como por otro, también podrá ser conducido a la ciencia tanto por sí mismo, descubriendo, como por otro, aprendiendo. Pero quienes llegan a obrar virtuosamente sin un instructor o legislador externo se dice que son la ley para sí mismos, según *Romanos* (2, 14): "cuando los gentiles que no tienen la ley cumplen naturalmente lo prescrito en la ley, son ley para sí mismos". Luego también aquél que adquiere la ciencia por sí mismo puede ser llamado maestro de sí mismo.

6. Como se ha dicho[25], quien enseña es causa de la ciencia como el médico es causa de la salud. Pero el médico puede curarse a sí mismo; luego también cualquiera puede enseñarse a sí mismo.

EN CONTRA

1. Dice el Filósofo[26] en la *Physica* que es imposible que el docente aprenda, pues en cuanto docente es preciso que tenga la ciencia, pero en cuanto aprendiz, es necesario que no la tenga. Luego no puede ser que alguien se enseñe a sí mismo, ni que pueda llamarse maestro de sí mismo.

2. El magisterio conlleva una relación de superioridad, como la del señorío o dominio [*dominus*]. Pero las relaciones de este tipo no pueden establecerse respecto de uno mismo, pues no se puede ser padre o señor de uno mismo. Luego nadie puede llamarse maestro de sí mismo.

SOLUCIÓN

No hay duda de que cualquiera puede llegar a conocer muchas cosas que ignoraba mediante la luz de la razón que le es infundida, sin ayuda de doctrina exterior, como es patente en quien adquiere la ciencia por descubrimiento. Y así, en cierto modo, uno resulta ser causa de la ciencia para sí mismo; mas no por ello puede decrise que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo.

---

24 Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 1, 1095 b 10.

25 Cfr. *supra,* a. 1.

26 Aristóteles, *Physica*, VIII, 5, 257 a 12.

En las cosas naturales pueden encontrarse dos modos de ser agente respecto a los principios, como indica Aristóteles[27] en *Metaphysica*. En primer lugar, el agente tiene en sí mismo todo lo que tiene el efecto causado por él, bien sea del mismo modo, como en los agentes unívocos; bien sea de modo más eminente, como ocurre en los agentes equívocos. En segundo lugar, hay otros agentes en los que no preexiste sino una parte de su efecto; así como, por ejemplo, causa la salud el movimiento, o alguna medicina calorífica en la cual el calor se encuentre ya actual ya virtualmente; pero no por ello el calor es toda la salud, sino sólo una parte de ella. Así pues, en los primeros agentes radica la plena razón o motivo de la acción, pero no así en los agentes de la segunda modalidad; pues un agente actúa en cuanto está en acto; por lo cual, en cuanto que no esté en acto, el agente no puede suscitar el efecto sino sólo en parte, y por ello no es agente de modo perfecto.

Sin embargo, la enseñanza comporta la acción plena de la ciencia en el docente o maestro; por lo que es preciso que quien enseñe –como docente o maestro– tenga la ciencia que causa en otro de manera explícita y perfecta, o sea, de la manera que la tendrá el que aprende mediante la enseñanza.

No obstante, cuando alguien adquiere la ciencia mediante un principio intrínseco, aquello que es causa agente de la ciencia sólo contiene en parte aquella ciencia completa a adquirir; a saber: en cuanto a las razones seminales de la ciencia que son los principios comunes a todos. Por tanto, por esta forma de causalidad no puede darse el nombre de doctor o maestro, hablando con propiedad.

RESPUESTAS

1. Si bien el entendimiento agente es una causa más principal que aquello que el hombre enseña exteriormente, sin embargo no preexiste en él la ciencia de modo completo, como sí está en el docente. Por ello la razón no se concluye.

2. De modo semejante se ha de responder a lo segundo.

3. Dios conoce explícitamente todo aquello mediante lo cual enseña a un hombre, por lo que le puede ser atribuído convenientemente el título de maestro. Pero ocurre de otro modo en el entendimiento agente, según la razón ya dicha.

4. Aún cuando el modo del descubrimiento sea más perfecto en la adquisición de la ciencia para quien la recibe la ciencia –pues muestra que está más capacitado para saber–, sin embargo la adquisición a través de la doctrina es un modo más perfecto respecto de la ciencia adquirida. Pues el que enseña, en cuanto que conoce explícitamente toda la ciencia, puede llevar a ella más expe-

---

[27] Aristóteles, *Metaphysica,* VII, 9, 1034 a 21.

ditivamente que cuando uno se guía sólo por sí mismo mediante aquellos principios de la ciencia que de manera común conoce previamente.

5. La ley no obra respecto de las acciones como el maestro respecto de los conocimientos teóricos, sino que actúa al modo de los principios. Luego de que alguien sea ley para sí mismo no se sigue que pueda ser maestro para sí mismo.

6. El médico no cura en cuanto que tiene la salud en acto, sino en cuanto la tiene por el conocimiento de su arte; en cambio el maestro enseña en cuanto que tiene la ciencia en acto. Por eso el que no tiene la salud en acto puede causarla en sí mismo mediante el conocimiento de su arte. Pero no es posible que alguien tenga y no tenga a la vez la ciencia en acto, de manera que pueda por tanto enseñarse a sí mismo.

ARTÍCULO 3
Si el hombre puede ser enseñado por el ángel[28]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Si el ángel enseña, enseña interior o exteriormente. Pero no puede enseñar interiormente, ya que esto sólo es propio de Dios, según dice San Agustín[29]. Y tampoco parece que pueda enseñar exteriormente, pues esto sólo es posible mediante algunos signos sensibles, como afirma San Agustín[30] en *De magistro*; pero los ángeles no pueden enseñarnos, salvo que se hagan presentes sensiblemente, lo cual sólo ocurre excepcionalmente, como en los milagros.

2. No obstante, podría decirse que los ángeles nos enseñan de cierta manera externa en cuanto realizan una impresión en nuestra imaginación. Pero, contra esto, la especie impresa en la imaginación no es suficiente para imaginar en acto, si no concurre una intención, como afirma San Agustín[31] en *De Trinitate*. Pero el ángel no puede infundir en nosotros la intención, pues la intención consiste en un acto de la voluntad que sólo Dios puede promover. Luego el ángel

---

[28] *Summa Theologiae,* I, q. 111, a. 1; *De malo,* q. 16, a. 12; *Quodlibeto,* IX, q. 4, a. 5.

[29] San Agustín, *De magistro,* c. 14 (PL 32, 1220).

[30] San Agustín, *De magistro*, c. 10 (PL 32, 1212).

[31] San Agustín, *De Trinitate,* XI, c. 3 y c. 4 (PL 42, 988-990).

tampoco puede enseñarnos realizando una impresión en nuestra imaginación, puesto que sólo podemos ser enseñados mediante la imaginación si imaginamos algo en acto.

3. En el caso de que pudiéramos ser enseñados por los ángeles sin mediar su presencia sensible, sólo podría ser en tanto que pudieran iluminar el entendimiento; pero los ángeles no pueden hacerlo –según parece– pues no comunican la luz natural del entendimiento en cuanto concreada con la mente –que sólo viene de Dios–, así como tampoco comunican la luz de la gracia que sólo Dios infunde. Luego los ángeles no pueden enseñarnos sin una aparición sensible.

4. Cuando uno es enseñado por otro conviene que el discente atienda a los conceptos del docente, de tal manera que el progreso hacia la ciencia en la mente del discípulo sea como el progreso de la ciencia en la mente del que enseña. Ahora bien, el hombre no puede ver los conceptos del ángel: pues no los puede ver en sí mismos como tampoco puede verlos en la mente de otro hombre –incluso los vería aún menos, pues son mucho más distantes–; y tampoco puede verlos mediante signos sensibles, sino cuando el ángel se presenta sensiblemente, lo que aquí no es el caso. Luego el ángel no puede enseñarnos.

5. Enseñar es propio de quien "ilumina a todo hombre que viene a este mundo", como se desprende de la *Glossa*[32] a *Mateo* (23, 8): "Uno sólo es vuestro maestro, Cristo". Pero esto no compete al ángel, sino sólo a la luz increada, según se afirma en *Juan* (1, 9).

6. Quien enseña a otro lo conduce hacia la verdad, y por tanto causa en su alma la verdad. Pero sólo Dios obra causalmente sobre la verdad, ya que, siendo la verdad luz inteligible y forma simple, no llega a ser progresivamente, y así sólo puede formarse por creación, lo cual sólo compete a Dios. De ahí que, no siendo creadores los ángeles, como dice el Damasceno[33], parece no pueden enseñar.

7. Una iluminación constante no puede proceder sino de una luz constante, pues al faltar la luz, el sujeto deja de estar iluminado. Pero en la enseñanza [*doctrina*] se precisa de una cierta luz constante, porque la ciencia versa sobre las cosas necesarias, que siempre son del mismo modo. Luego la enseñanza sólo puede proceder de una luz constante, la cual de ninguna manera es la luz de los ángeles, pues ésta faltaría si Dios no la mantuviera. Luego el ángel no puede enseñar.

8. En *Juan* (1, 38) se dice que dos de los discípulos de Juan [el Bautista] que seguían a Jesús, al preguntarles Él "¿Qué buscáis?", respondieron "Rabbi, que

---

[32] *Glossa ordinaria* in *Mateo*, 23, 8.

[33] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 873B; Bt 74).

significa Maestro, ¿dónde vives?". La *Glossa*[34] dice que "con este nombre manifestaron su fe"; y otra *Glossa*[35] añade que [Jesús] "les preguntó, no porque ignorara lo que buscaban, sino para que tuvieran su recompensa al responder; y respecto a que pregunta 'qué', no pregunta el asunto, pues ellos no responden el asunto sino a la persona". Pues se admite comúnmente que con aquella respuesta confesaron que Él era una cierta persona, y por esta confesión que indica su fe fueron dignos de mérito. Pero el mérito de la fe cristiana consiste en que confesemos que Cristo es una persona divina. Luego ser maestro sólo le compete a una persona divina.

9. Es preciso que cualquiera que enseñe declare la verdad. Pero la verdad, al ser una cierta luz inteligible es más notoria para nosotros que el ángel. Luego no somos enseñados por el ángel, pues lo más conocido no se manifiesta a través de lo menos conocido.

10. San Agustín[36] dice en *De Trinitate* que "nuestra mente es formada inmediatamente por Dios, sin la intervención de ninguna criatura". Pero el ángel es cierta criatura. Luego no se interpone entre Dios y la mente humana para formarla, como si fuera inferior a Dios pero superior a la mente humana. Por eso el hombre no puede ser enseñado por el ángel.

11. Así como nuestro afecto alcanza al mismo Dios, también nuestro entendimiento puede llegar a contemplar la esencia divina. Pero el mismo Dios forma nuestro afecto de modo inmediato por la infusión de la gracia, sin que medie ningún ángel. Luego también forma nuestro entendimiento por la enseñanza, sin que medie nadie.

12. Todo conocimiento se realiza mediante alguna especie. Entonces, si el ángel enseñara al hombre, tendría que causar en él alguna especie mediante la cual conociera. Esto no sería posible sino creando la especie –lo cual no compete al ángel, como señala el Damasceno[37]– o iluminando las especies que están en las imágenes sensibles [*phantasmatibus*], de tal modo que, a través de ellas, puedan formarse las especies inteligibles en el entendimiento posible del hombre. Pero esto nos llevaría al error de aquellos filósofos que entendieron al entendimiento agente –al que compete iluminar las imágenes sensibles– como una sustancia separada. Por eso el ángel no puede enseñar.

13. El entendimiento del ángel está más distante del entendimiento humano que éste de la imaginación humana. Pero la imaginación no puede recibir lo que está en el entendimiento humano, pues la imaginación sólo puede captar formas

---

[34] *Glossa interlinearis* a *Juan*, 1, 38.

[35] *Glossa ordinaria* a *Juan*, 1, 38.

[36] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8 (PL 42, 876).

[37] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 3 (PG 94, 873B; Bt 74).

particulares que el entendimiento no contiene. Luego el entendimiento humano tampoco es capaz de aquello que está en la mente angélica, y por eso el hombre no puede ser enseñado por el ángel.

14. La luz por la que alguien es iluminado debe ser proporcionada a lo iluminado, como lo es la luz corporal a los colores. Pero la luz angélica, siendo puramente espiritual, no es proporcionada a las imágenes sensibles que son en cierta medida corporales, pues están contenidas en un órgano corporal. Luego los ángeles no pueden enseñarnos iluminando nuestras imágenes sensibles, como se ha dicho.

15. Todo lo que se conoce, se conoce o mediante su esencia o mediante semejanzas. Pero el conocimiento por el que las cosas son conocidas mediante su esencia por la mente humana no puede ser causado por el ángel; pues en este caso sería preciso que las potencias y todo lo que se contiene en el alma fuera impreso por los mismos ángeles, ya que tales contenidos son conocidos por su esencia. De manera semejante, tampoco pueden ser causados por los ángeles los conocimientos de las cosas que son conocidas mediante semejanzas; ya que estas semejanzas que se hallan en el cognoscente se encuentran más próximas a las cosas que han de ser conocidas que al ángel. Luego de ninguna manera el ángel puede ser causa de conocimiento en el hombre, lo cual es el enseñar.

16. El agricultor, aun cuando estimula exteriormente a la naturaleza hacia sus efectos naturales, no por ello es llamado creador, como indica San Agustín[38] en *De Genesi ad litteram*. Luego por la misma razón los ángeles tampoco deben ser llamados maestros o doctores, aunque estimulen el entendimiento humano al saber.

17. Siendo el ángel superior al hombre, si le enseña convendría que su doctrina superara a la humana; pero esto no es posible. Pero esto no puede ser, pues el hombre puede enseñar sobre cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza. En cambio, otras cosas, como por ejemplo los futuros contingentes, no pueden ser enseñadas por los ángeles ya que estos carecen del conocimiento natural correspondiente a ellos, ya que sólo Dios tiene la ciencia de tales futuros. Luego los ángeles no pueden enseñar a los hombres.

EN CONTRA

1. Dice Dionisio[39] en *De caelesti hierarchia*: "Veo que el divino misterio de la humanidad de Cristo fue enseñado primero por los ángeles, y luego, mediante ellos, descendió a nosotros el don de su ciencia".

---

[38] San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IX, c. 15 (PL 34, 403).

[39] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §4 (PG 3, 181B; Dion. 814).

2. "Lo que puede el inferior lo puede también el superior"; y mucho mejor, según Dionisio[40] en *De caelesti hierarchia*. Pero el orden de lo humano es inferior al angélico. Luego si un hombre puede enseñar a otro, con mayor razón puede hacerlo el ángel.

3. El orden de la sabiduría divina se encuentra más perfectamente en las sustancias espirituales que en las corporales. Pero al orden de los cuerpos inferiores le corresponde que los cuerpos inferiores consigan sus perfecciones por la impresión de los cuerpos superiores. Luego también los espíritus inferiores –esto es, los humanos–, alcanzan la perfección de la ciencia por la impresión de los espíritus superiores –a saber, de los ángeles–.

4. Todo lo que está en potencia puede ser llevado al acto por lo que está en acto; y lo que está menos en acto, por lo que está más perfectamente en acto. Pero el entendimiento angélico está más en acto que el entendimiento humano. Luego el entendimiento humano puede ser llevado al acto de la ciencia mediante el entendimiento angélico; así resulta que el ángel puede enseñar al hombre.

5. San Agustín[41] dice en *De dono perseverantiae* que algunos reciben la doctrina de la salvación directamente de Dios; otros del ángel; y otros ciertamente del hombre. Luego no sólo enseña Dios, sino también el ángel y el hombre.

6. Se dice que ilumina la casa no sólo el que aporta la luz, como el sol, sino también el que abre una ventana que impide la luz. Así, aunque sólo Dios infunda la luz de la verdad en la mente, tanto el ángel como el hombre pueden retirar algún impedimento para percibir la luz. Luego no sólo Dios, sino también el ángel o el hombre pueden enseñar.

SOLUCIÓN

El ángel obra sobre lo humano de un doble modo. En primer lugar, obra según nuestro modo cuando se aparece sensiblemente al hombre –bien asumiendo un cuerpo, o bien de cualquier otra manera– y le instruye mediante una locución sensible. Pero ahora no inquirimos sobre esta modalidad de la enseñanza angélica, pues según esta forma el ángel no difiere del hombre. En segundo lugar, el ángel obra en nosotros según su propio modo, esto es, invisiblemente; y el sentido de la cuestión planteada en este artículo se refiere a este segundo modo, propio del ángel.

Debe advertirse que como el ángel está en medio de Dios y del hombre en el orden natural le corresponde un modo de enseñar intermedio: inferior a Dios, pero superior al hombre. Cómo sea este modo sólo podrá percibirse si se ve cómo es el modo divino y cómo el modo humano de enseñar.

---

40 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 12, §2 (PG 3, 292; Dion. 935).

41 San Agustín, *De dono perseverantiæ*, c. 19, 48 (PL 45, 1023).

Para entender esto debe saberse que la diferencia que hay entre el entendimiento y la visión corporal es que para la visión corporal todos sus objetos están igualmente próximos al conocimiento; pues el sentir no es una acción integradora [*vis collativa*], de manera que necesite partir de uno de sus objetos para pasar a otro. Sin embargo, para el entendimiento no todas las cosas están igualmente próximas a ser conocidas: pues unas pueden ser consideradas inmediatamente, y otras sólo a través de otras ya previamente conocidas. Así pues, el hombre adquiere el conocimiento de lo que ignora por dos vías: por la luz intelectual y por las primeras nociones evidentes de suyo, que se comparan a esta luz –que es el entendimiento agente–como los instrumentos respecto del artífice.

Tanto respecto a la luz como a las nociones evidentes, Dios es causa de la ciencia en el hombre de modo excelentísimo, ya que no sólo marcó su alma con la luz intelectual, sino que también imprimió en ella el conocimiento de los primeros principios, que son como semillas de las ciencias. Y del mismo modo, en otras cosas naturales infundió las razones germinales de todos los efectos que habían de producir.

Sin embargo, el hombre que, según el orden natural, es semejante a los demás hombres en la luz intelectual, es empero incapaz de originar en otro hombre la causa de la ciencia, bien causando o bien aumentando dicha luz. Pero según aquella parte –por la cual la ciencia de lo desconocido es causada por los principios evidentes de suyo–, en un hombre puede estar en cierto modo la causa de la ciencia de otro, aunque no confiriéndole el conocimiento [*notitiam*] de los principios, sino como llevando al acto, mediante algunos signos sensibles exteriores –mostrados al sentido–, aquello que de manera implícita y como en potencia estaba contenido en dichos principios; según se dijo antes[42].

Pero el ángel, puesto que tiene tiene naturalmente una luz intelectual más perfecta que el hombre, puede ser para el hombre causa de su saber, aunque de un modo inferior al de Dios, y superior al de cualquier hombre.

Pues, por lo que se refiere a la luz: aun cuando no pueda infundir la luz intelectual –como hace Dios–, no obstante, sí que puede confortar la luz infundida para que ilumine más plenamente. Pues todo lo que está en algún genero imperfecto, si persiste perfeccionándose en su género, entonces se fortalece en su poder; tal como lo vemos en las cosas corporales: porque un cuerpo establecido en algún lugar es reforzado por el cuerpo que lo ha establecido, por lo que se les compara entre ellos como la potencia al acto, tal como dice Aristóteles[43] en la *Physica*.

---

42 *Supra,* a. 2.

43 Aristóteles, *Physica*, IV, 5, 213 a 1 y ss.

Por lo que se refiere a los principios, también puede el ángel enseñar al hombre, pero no comunicándole el conocimiento de los principios –como hace Dios–, o promoviendo las conclusiones de esos principios mediante signos sensibles –como hace el hombre–; sino formando en la imaginación algunas formas, lo cual puede hacerse por la conmoción del órgano corporal[44], como se ve en los durmientes y en los enajenados, quienes experimentan distintas imágenes sensibles según la diversidad de humores que les suben a la cabeza. De esta manera, "por la fusión de otros espíritus puede conseguirse que se muestre –a aquél en quien se infunden las imágenes– lo que el mismo ángel sabe", tal como dice San Agustín[45] en *De Genesi ad litteram*.

RESPUESTAS

1. Puede decirse que el ángel que enseña invisiblemente, enseña interiormente en comparación con la enseñanza del hombre, que propone la enseñanza a los sentidos externos. Sin embargo, en comparación con la enseñanza de Dios, que obra en la mente internamente, infundiendo la luz, la enseñanza del ángel debe considerarse como exterior.

2. Aunque el tender [*intentio*] de la voluntad no pudiera ser forzado, sí que puede serlo el sensible, tal como, por ejemplo, cuando alguien sufre un pinchazo, necesariamente se remite a la herida. Esto mismo ocurre con todas las potencias sensitivas que se sirven de un órgano corporal; y para tal tender basta la imaginación.

3. Es verdad que el ángel ni infunde la luz de la gracia ni la luz natural; pero fortalece la luz natural infundida divinamente, como se ha dicho.

4. Así como en las cosas naturales hay un agente unívoco que imprime la forma del mismo modo a como él la posee, y un agente equívoco que imprime la forma de modo distinto a como él la tiene, así ocurre también en la enseñanza. Pues el hombre enseña a otro hombre como un agente unívoco; y comunica su ciencia a otro en el modo como él la ha adquirido, a saber: pasando de las causas a lo causado. Por eso es preciso que los mismos conceptos del docente se declaren al discente mediante algunos signos. En cambio, el ángel enseña como un agente equívoco: pues conoce en una mirada intelectual [*intellectualiter*] lo que al hombre se le manifiesta mediante un discurso racional [*per viam rationis*]. Por lo tanto, el ángel no enseña al hombre declarandole el ángel sus conceptos, porque en el hombre la ciencia de las cosas es causada según su propio modo, muy distinto a como las conoce el ángel.

---

[44] Cfr. Aristóteles, *De insomnis,* 3, 461 a 15; citado por Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 8, ad2.

[45] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 12 (PL 34, 464).

5. El Señor habla aquí del modo de enseñar que sólo a Él le compete, como se dice en la misma *Glossa*. Y este modo de enseñar no lo atribuimos al ángel.

6. El que enseña no causa propiamente la verdad en el que aprende, sino sólo el conocimiento de la verdad. Así pues, las proposiciones que se enseñan son también verdaderas antes de que se sepan, porque la verdad no depende de nuestra ciencia, sino de la existencia de las cosas.

7. Aunque la ciencia que es adquirida por nosotros mediante enseñanza verse sobre cosas inmutables, sin embargo la ciencia puede ser falible. Por eso no es preciso que la iluminación de la enseñanza provenga de una luz infalible; o incluso, aún cuando proceda de una luz infalible como la de los primeros principios, no por ello se excluye completamente la intervención de una luz creada falible, que podría ser como un principio intermedio.

8. En los díscípulos de Cristo se advierte cierto progreso en la fe, porque primero le veneraron como maestro y hombre sabio, y después se dirigían a Él como al Dios que les enseñaba. Por eso, cierta *Glossa*[46] dice: "Porque conoció Natanael que, estando Cristo ausente, conocía lo que él había hecho en otro lugar, lo que es indicio de su divinidad; por lo cual le reconoció no sólo como maestro, sino también como Hijo de Dios".

9. El ángel no declara la verdad ignorada manifestando su sustancia, sino proponiendo otra verdad más evidente o también confortando la luz del entendimiento. Por eso, no es concluyente la objeción propuesta.

10. La intención de San Agustín no es decir que la mente angélica no sea de naturaleza más excelente que la mente humana, sino que el ángel no ocupa un lugar intermedio entre Dios y la mente humana, de manera que ésta se formara definitivamente por su unión con el ángel. Lo cual han sostenido los que afirman que la última felicidad del hombre consiste en que nuestro entendimiento llegue a una inteligencia, cuando la felicidad consiste en que llegue al mismo Dios.

11. Hay en nosotros ciertas potencias que son determinadas en su operación por el sujeto y por el objeto, como las sensitivas, que son excitadas no sólo por el contacto directo del órgano, sino también por el vigor de los objetos. Pero el entendimiento no es coaccionado en su operación por el sujeto, pues no se sirve de órgano corporal, sino que es determinado por el objeto; porque es impelido a convenir en la conclusión por la eficacia de la demostración. En cambio, el afecto no está determinado ni por el sujeto ni por el objeto, sino que se mueve por propia instigación hacia esto o aquello. Por ello, sólo Dios, que obra interiormente, puede incidir en el afecto. Sin embargo, en el entendimiento también

---

[46] *Glossa ordinaria* a *Juan*, 1, 49.

pueden incidir de cierta manera el hombre, o el ángel, representando objetos por los que el entendimiento pueda ser determinado.

12. El ángel no crea especies en nuestra mente, ni ilumina inmediatamente las imágenes sensibles; pero uniendo su luz a la luz de nuestro entendimiento, puede iluminar aquellas imágenes sensibles más eficazmente. Con todo, aun cuando iluminara las imágenes sensibles inmediatamente, no por ello se seguiría que la postura de aquellos filósofos fuera verdadera; pues aunque sea propio del entendimiento agente iluminar las imágenes sensibles, puede en cambio decirse que dicho iluminar no sólo es propio de él.

13. La imaginación puede recibir lo que está en el entendimiento humano, pero de otro modo. Y de la misma manera el entendimiento humano puede recibir lo que está en el entendimiento angélico, pero según su modo. Sin embargo, aunque el entendimiento humano más conviene con la imaginación en el sujeto, en cuanto que son potencias de una misma alma, también puede convenir máximamente con el entendimiento angélico respecto de su género pues ambos son facultades inmateriales.

14. Nada impide que lo espiritual sea adecuado para actuar en lo corporal, porque nada impide que lo inferior reciba la influencia de lo superior.

15. El ángel no es causa para el hombre respecto de aquel conocimiento que conoce las cosas por su esencia; sino respecto a aquel otro conocimiento que conoce por semejanzas. Esto ocurre, no porque el ángel esté más cercano a las cosas que a sus semejanzas, sino porque hace que aparezcan en la mente las semejanzas de las cosas, bien moviendo la imaginación, bien fortaleciendo el entendimiento.

16. *Crear* comporta la causalidad primera que es exclusiva de Dios. *Hacer*, en cambio, comporta la causalidad en general; y análogamente ocurre con enseñar en cuanto a la ciencia. Y si sólo Dios puede llamarse *creador*, sin embargo puede llamarse *hacedor* o *doctor* tanto a Dios, como al ángel o al hombre.

17. También respecto a aquellas cosas que tienen causas determinadas en la naturaleza, el ángel puede enseñar muchas más que el hombre, pues conoce más cosas y mejor que el hombre. Y además las cosas que enseña, las enseña de un modo más noble; por eso el argumento no es concluyente.

ARTÍCULO 4

Si enseñar es una acto de la vida contemplativa o de la vida activa[47]

Parece que es un acto de la vida contemplativa.

OBJECIONES

1. "La vida activa se extingue con el cuerpo", como dice San Gregorio[48] en *Homiliae in Ezechielem*. Pero el enseñar no cesa con el cuerpo, pues los ángeles, que carecen de cuerpo, enseñan, como se ha dicho[49]. Luego parece que enseñar pertenece a la vida contemplativa.

2. Como también indica San Gregorio[50] en *Homiliae in Ezechielem*: "se parte de la vida activa para llegar después a la vida contemplativa". Pero la enseñanza sigue a la contemplación, no la precede. Luego enseñar no es propio de la vida activa.

3. Y en el mismo lugar, San Gregorio[51] añade que "la vida activa, en tanto más está ocupada en las obras, ve menos". Pero quien enseña, necesariamente tiene que ver más que quien simplemente contempla. Luego enseñar es más propio de la vida contemplativa que de la activa.

4. Por lo mismo que algo es perfecto en sí mismo, puede comunicar una perfección semejante a otros; tal como el fuego, por el mismo calor, es cálido en sí y calienta a otros. Pero ser perfecto en sí por la consideración de lo divino pertenece a la vida contemplativa. Luego la enseñanza, en cuanto que es una transfusión de la propia perfección a otro, pertenece a la vida contemplativa.

5. La vida activa versa sobre las cosas temporales. Pero la enseñanza versa principalmente sobre las cosas eternas, cuya enseñanza, además, puede decirse que es la más excelsa y perfecta. Luego enseñar no corresponde a la vida activa, sino a la contemplativa.

---

47 *Summa Theologiae,* II-II, q. 181, a. 3; *In III Sententiarum,* d. 35, q. 1, a. 3, qla. 1, ad3.

48 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954A).

49 *Supra,* a. 3.

50 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954D).

51 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954C)

EN CONTRA

1. Según dice San Gregorio[52], también en la misma homilia: "es propio de la vida activa dar pan al hambriento y enseñar la palabra de la sabiduría al ignorante".

2. Las obras de misericordia pertenecen a la vida activa, y enseñar se considera una de las lismosnas espirituales; luego enseñar es propio de la vida activa.

SOLUCIÓN

La vida contemplativa y la vida activa se distinguen entre sí por la materia y por el fin.

La materia de la vida activa son las cosas temporales, acerca de las cuales versa la acción humana; mientras que la materia de la vida contemplativa son las razones cognoscibles de las cosas, en las cuales persiste el contemplativo.

Y la diversidad de la materia proviene de la diversidad de fines, tal como sucede en todas las demás cosas, pues la materia se determina según la exigencia del fin. Pues el fin de la vida contemplativa es la consideración de la verdad; y –dado que nos ocupamos ahora de la vida contemplativa– es además la consideración de la verdad increada de acuerdo con el modo posible para el contemplativo: pues en esta vida sólo se contempla imperfectamente, mientras que en la vida futura se contemplará perfectamente. Por eso también dice San Gregorio[53] "que la vida contemplativa se inicia aquí para ser perfecta en la vida futura". Pero lo propio de la vida activa es el fin de la acción, el cual se orienta al provecho de los prójimos.

No obstante, en el acto de enseñar encontramos una doble materia, lo que indica que también puede ser entendido de dos maneras. Una materia es la misma cosa que se enseña; mientras que otra es aquél a quien se comunica la ciencia. Por razón de su primera materia, el acto de enseñar corresponde a la vida contemplativa; pero en razón de la segunda, corresponde a la vida activa.

Sin embargo, respecto del fin, la enseñanza parece pertenecer solamente a la vida activa, ya que su última materia, en la que alcanza el fin buscado, es materia de la vida activa. Por eso la enseñanza pertenece más a la vida activa que a la contemplativa, aunque se corresponda con la contemplativa en cierta manera, como se ha dicho.

---

52 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 953A).

53 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954A).

RESPUESTAS

1. La vida activa se extingue con el cuerpo, se ejerce trabajosamente y subviene a las necesidades [*infirmitatibus*] del prójimo, según lo que dice San Gregorio[54] en el mismo lugar: "la vida activa es trabajosa y conlleva sudor"; dos cosas que no se darán en la vida futura. Pero no por ello deja de haber una acción jerárquica en los espíritus celestes, como dice Dionisio[55]; y esa acción es un modo distinto de vida activa al que realizamos aquí, en esta vida. Por lo tanto la enseñanza que habrá allí dista mucho de la enseñanza que tenemos aquí.

2. San Gregorio[56], en el mismo lugar, dice que "es propio del buen orden del viviente que tienda a la vida contemplativa desde la activa, como también que vuelva provechosamente desde la vida contemplativa a la vida activa, pues en cuanto más se ilumine la mente en la vida contemplativa, más perfecta será la vida activa". No obstante, debe advertirse que la vida activa precede a la vida contemplativa respecto de aquellos actos que no se corresponden de ninguna manera con la vida contemplativa; si bien respecto a aquellos actos que reciben su materia de la vida contemplativa, la vida activa se sigue de la contemplativa.

3. La visión del docente es el principio de la enseñanza; pero esta enseñanza consiste más en la comunicación de la ciencia de las cosas vistas que en la visión de las mismas. Por tanto, la visión del docente pertenece más a la contemplación que a la acción.

4. Precisamente la razón aducida prueba que la vida contemplativa es principio de la enseñanza, como el calor no es el mismo calentar, sino sólo el principio de la calefacción. Así se ve que la vida contemplativa es principio de la activa en cuanto la dirige, como por el contrario, la vida activa dispone para la contemplativa.

5. La solución a la objeción es evidente por lo dicho; la enseñanza corresponde a la vida contemplativa, pero sólo respecto de su materia primera, como se ha dicho.

---

[54] San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954B).

[55] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 3, §1 (PG 3, 164; Dion. 785).

[56] San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 954D).

CUESTIÓN 12*
LA PROFECÍA

Primero, se pregunta si la profecía es un hábito o un acto.

Segundo, si la profecía se da sobre conclusiones de ciencia.

Tercero, si la profecía es natural.

Cuarto, si para adquirir la profecía se requiere una disposición natural.

Quinto, si para la profecía se requiere rectitud de costumbres.

Sexto, si los profetas pueden ver en el "espejo de la eternidad".

Séptimo, si en la revelación profética se imprimen en la mente del profeta, por voluntad divina, nuevas especies de las cosas, o sólo una luz intelectual.

Octavo, si toda revelación profética se produce por mediación de un ángel.

Noveno, si cuando el profeta es tocado por el espíritu de profecía, se enajena siempre de sus sentidos.

Décimo, si es conveniente dividir la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación.

Undécimo, si en la profecía se encuentra una verdad inmutable.

Duodécimo, si la profecía que sólo posee visión intelectual es superior a la que posee visión intelectual y a la vez visión imaginaria.

Decimotercero, si se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria.

Decimocuarto, si Moisés fue el más grande de los profetas.

---

* Traducción de Ezequiel Téllez.

ARTÍCULO 1
Si la profecía es un hábito o un acto[1]

Parece que la profecía no es un hábito.

OBJECIONES

1. Como dice el Comentador[2] en *De anima*, el hábito es aquello de lo que alguien se sirve cuando quiere. Pero el profeta no puede servirse de la profecía cuando quiera, como sucedió con el profeta Eliseo en *2 Reyes* (3, 15)[3], quien siendo interrogado por un rey, no pudo responderle sino hasta después de haber llamado a un arpista para que tocara su arpa a fin de que la mano del Señor se posara sobre el profeta. Luego la profecía no es hábito.

2. Cualquiera que posee un hábito cognoscitivo puede considerar aquellas cosas que caen bajo dicho hábito sin tomarlas de otro; pues quien considera que para lograrlo necesita de otro que le instruya, todavía no posee el hábito. Pero el profeta no puede atisbar lo profetizable a no ser que le sean reveladas las cosas una a una; por eso en *2 Reyes* (4, 27)[4] dijo el profeta Eliseo, refiriéndose a la mujer cuyo hijo había muerto: "amarga está su alma, y el Señor me lo ha ocultado y no me lo ha revelado". Luego la profecía no es un hábito cognoscitivo, y no puede ser de otra manera cuanto conocimiento pertenezca a la profecía.

3. Se podría replicar que algún profeta necesita un hábito para poder conocer aquello que le es mostrado por voluntad divina. Mas, en contra, la locución divina es más eficaz que la humana. Pero en la locución humana no se requiere de ningún hábito para que alguien entienda lo que va a suceder. Luego parece que en la locución divina todavía menos se requerirá tal hábito para percibir la revelación por la que Dios habla al profeta.

4. El hábito basta para conocer todas las cosas que están bajo él. Pero por el don de profecía, no es instruido sobre todas las cosas profetizables; porque, como dice San Gregorio[5] en *Homiliae in Ezechielem*, y lo prueba con ejemplos: "algunas veces el espíritu de profecía toca al alma del profeta en aquello que versa sobre lo presente, mas no en lo que versa sobre el futuro; y otras veces en

---

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 2; *In I Corinthios*, c. 14, lect. 6.

2 Averrores: *In de anima*, III, comm. 18 (VI[1], 161 B).

3 En el original figura *4 Reyes* que se corresponde, en la división actual, a *2 Reyes*.

4 En el original figura *4 Reyes* que se corresponde, en la división actual, a *2 Reyes*.

5 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, I, hom. 1 (PL 76, 788B).

aquello que versa sobre lo futuro, mas no lo presente". Luego el don de profecía no es un hábito.

5. Se podría replicar que no caen bajo el don de profecía todas las cosas profetizables, sino sólo aquellas para cuya revelación se confiere dicho don. Pero, en contra, una influencia sólo puede ser restringida o bien por parte del que causa el influjo, o bien por parte de que recibe el influjo. Sin embargo, el influjo del don de profecía no recibe restricción para extenderse a todas las cosas profetizables por parte del que lo recibe, ya que el entendimiento humano es capaz de conocer todo lo profetizable. Y tampoco por parte del que causa el influjo, cuya generosidad no tiene límites. Luego el don de profecía se extiende a todo lo profetizable.

6. Por lo que toca a la parte afectiva [*ex parte affectivae*], sucede de tal modo que por un solo influjo de la gracia el alma se libera de todo rastro de culpa. Luego también en el entendimiento sucederá lo mismo: que el alma se purificará de toda ignorancia por el influjo de una sola luz profética [*prophetici luminis*].

7. Un hábito gratuito es más perfecto que uno adquirido. Pero el hábito adquirido se extiende a múltiples actos. Luego también la profecía, si es un hábito gratuito, no se extenderá sólo a una sola cosa profetizable, sino a todas.

8. Si a cada una de las conclusiones le correspondiera un único hábito, entonces los distintos hábitos sólo podrían estar unidos por el hábito de una sola ciencia total en la medida en que aquellas conclusiones se hallen unidas entre sí en virtud de los principios de los que son deducidas. Pero los futuros contingentes y otras cosas similares sobre las que versa la profecía no se hallan unidas entre sí al modo como lo están las conclusiones de una ciencia. Luego se sigue que si el don de profecía se extiende sólo a una sola cosa profetizable, siendo la profecía un hábito, en un mismo profeta habría tantos hábitos de profecía, cuantas son las cosas profetizables que conoce.

9. Se podría replicar que una vez infuso el hábito de profecía, se extiende a todo lo profetizable; sin embargo, para mostrar otras especies se requiere una nueva revelación. Pero en contra, el hábito infuso de profecía debe ser más perfecto que el hábito de ciencia adquirida, y la luz profética debe ser más perfecta que la luz natural del entendimiento agente. Sin embargo, por virtud de la luz del entendimiento agente y del hábito de la ciencia a ella vinculado –incluso con ayuda de la facultad imaginativa– podemos formar tantas especies como nos sean necesarias para llegar a una consideración actual de aquello a lo que se extiende el hábito. Luego con mayor razón esto lo puede hacer el profeta si posee algún hábito [de profecía], sin necesidad de que le sean mostradas nuevas especies de algunas cosas.

10. Como se dice en la *Glossa*[6], al comienzo de los *Salmos*: "la profecía es la inspiración divina por la que alguien anuncia las cosas que van a suceder con verdad inmutable". Pero la inspiración no se refiere a un hábito sino a un acto. Luego la profecía no es un hábito.

11. Según Aristóteles[7], ver es un cierto padecer, y por ello, la visión es una pasión. Pero la profecía es cierta visión, según se dice en *1 Samuel* (9, 9)[8]: "A quien hoy se llama profeta, en otro tiempo se le llamaba vidente". Luego la profecía no es un hábito sino más bien una pasión [*passio*].

12. Según Aristóteles[9], el hábito "es una cualidad difícil de remover"; en cambio, el don de profecía desaparece fácilmente porque no permanece en el profeta siempre sino en un tiempo determinado; por lo cual sobre lo que se dice en *Amós* (7, 14): "no soy profeta", la *Glossa*[10] afirma: "el Espíritu no da a conocer su profecía al profeta en todo momento, sino para un tiempo específico; y por eso se les llama correctamente profetas cuando están iluminados". Además, San Gregorio[11] sostiene en *Homiliae in Ezechielem*, que "algunas veces, el espíritu de profecía está ausente de los profetas y no siempre está presente en su mente, de modo que cuando no lo poseen, comprendan, por esto, que es un don cuando lo tienen". Luego la profecía no es un hábito.

EN CONTRA

1. Dice Aristóteles[12] en *Ethica*: "hay tres cosas en el alma: potencia, hábito y pasión". Pero la profecía no es una potencia porque, en tal caso, todos los hombres serían profetas, dado que las potencias del alma son comunes a todos. De modo semejante, la profecía tampoco es una pasión porque la pasión existe sólo en la parte sensitiva del alma, como se dice en la *Physica*[13]. Luego la profecía es un hábito.

2. Todo lo que se conoce, es conocido mediante algún hábito. Mas lo que el profeta comunica no lo conoce mediante un hábito natural o adquirido. Luego lo conoce mediante algún hábito infuso al cual denominamos "profecía".

---

6 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 58B-C).

7 Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b 24; 5, 416 b 32.

8 En el original figura *1 Reyes,* que se corresponde actualmente a *1 Samuel*.

9 Aristóteles, *Categoriae*, 8, 9 a 4.

10 *Glossa ordinaria* a *Amós* (7, 14).

11 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, I, hom. 1 (PL 76, 792D).

12 Aristóteles, *Ethica Nichomaquea*, II, 4, 1105 b 20.

13 Aristóteles, *Physica*, VII, 4, 248 b 27.

3. Si la profecía no fuera un hábito, esto sólo sucedería porque el profeta no puede conocer sin una nueva revelación las demás cosas profetizables. Pero que suceda esto no impide el que la profecía sea un hábito, porque tampoco quien posee el hábito común de los primeros principios puede conocer las conclusiones particulares de alguna ciencia a menos que se sobreañada algún hábito particular de ciencia. Luego tampoco se rechaza que la profecía sea un cierto hábito universal, y que sin embargo para conocer cada una de las cosas cognoscibles por profecía se requiera una nueva revelación.

4. La fe es un cierto hábito acerca de todas las cosas creíbles, y tampoco el que posee el hábito de la fe conoce por el mismo hecho todas las cosas creíbles una a una, sino que necesita ser instruido para llegar a conocer los artículos de fe uno a uno. Luego, aunque la profecía sea un hábito, aun así el profeta necesita una revelación divina –como una cierta alocución–, para que conozca las cosas profetizables diferenciadamente.

SOLUCIÓN

Como afirma la *Glossa*[14] al comienzo de los *Salmos*: "la profecía se considera una cierta visión, y el profeta, un vidente", lo cual es también evidente según *1 Samuel* (9, 9)[15], como se ha dicho antes. Sin embargo, no cualquier visión es considerada profecía, sino la visión de aquello que está más allá del conocimiento común, como también se afirma que el profeta no sólo está lejos de ser un simple predicador [*fans*] –esto es, el mensajero–, sino que también está lejos de ser un vidente que ve sólo la aparición [*phanos*] –esto es, las apariencias–. Pero como incluso todo lo que se manifiesta lo hace en virtud de cierta luz –lo cual también sostiene el Apóstol en *Efesios* (5, 13)–, para que se manifieste al hombre aquello que es superior al conocimiento común es necesario que se le manifieste una cierta luz superior, llamada luz profética [*lumen propheticum*], cuya recepción hace a alguien sea profeta.

Debe saberse que algo es recibido en otro según dos modos. El primer modo, como la forma que es consistente en el sujeto; y el segundo modo, como una afección [*passionis*]. Así, por ejemplo, la palidez se halla en un sujeto que tiene este color como una cierta cualidad, tanto cuando se halla en él naturalmente como cuando se halla en él por algún accidente casual; ciertamente en aquél que repentinamente palidece por algún tempor está la palidez como una cierta afección [*passio*]. De manera semejante, también en las estrellas la luz corporal es una cualidad de las estrellas, en la medida en que permanece en ellas como cier-

---

14 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 58C).

15 En el original figura *1 Reyes,* que se corresponde actualmente a *1 Samuel*.

ta forma; mientras que en el aire es una cierta afección, porque no retiene la lúz sino que sólo la recibe por cercanía de un cuerpo luminoso.

Pues bien, en el entendimiento humano existe cierta luz bien como una cuasi-cualidad o bien como una forma permanente –es decir, la luz esencial del entendimiento agente por la que nuestra alma es considerada intelectual–. Pero la luz profética no puede existir de esta manera en el profeta. Pues todo el que llega a conocer ciertas cosas mediante la luz intelectual –que es en él un efecto cuasi-connatural, como si fuera una forma permanente [*in eo consistens*]– es necesario que posea un conocimiento permanente [*fixam*] de ellas, lo que sólo podría suceder si las viera en el principio en el que pueden ser conocidas; pues mientras no se resuelva lo conocido en sus principios, el conocimiento no se afianzará en uno [*in uno*], sino que se aprehenderá lo conocido con una cierta probabilidad; como en el caso del conocer lo que es dicho por otros, en el que es necesario recibir el conocimiento de otros para conocer cada cosa particular. Por ejemplo, como quien, al carecer el hábito de la geometría, no conoce las conclusiones de la geometría mediante la deducción de sus principios, sino que todo lo que sabe acerca de esas conclusiones de la geometría lo aprehendiera como creyéndolo del profesor; éste tendría necesidad de ser instruido por otro para conocer cada una de ellas; pues cuando ellas no se resuelven en sus primeros principios, es imposible que lleguemos al conocimiento firme de ellas.

Y el principio por el que pueden ser conocidos los futuros contingentes y todas las demás cosas que exceden el conocimiento natural, de las que trata la profecía, es Dios mismo. Por tanto, como los profetas no ven la esencia de Dios, no pueden conocer aquello que ven proféticamente mediante una luz que sea como una cierta forma habitual que inhiera en ellos, sino que es necesario que sean instruidos particularmente sobre una de las cosas. Y por esto es necesario que la luz profética no sea un hábito sino que exista en el alma del profeta más bien al modo de una afección [*passionis*], tal como existe la luz del sol en el aire. Por consiguiente, así como la luz no permanece en el aire a no ser en virtud de una radiación solar, de este modo la luz profética no permanece en la mente del profeta sino cuando de manera actual recibe una inspiración divina. De aquí que los santos que han hablado acerca de la profecía, refiriéndose a ella como una afección, digan que sea una inspiración o como un tacto por el que se dice que el Espíritu Santo toca el corazón del profeta; y que se refieran a la profecía con palabras semejantes a éstas. Por esto es evidente que en lo relativo a la luz profética, la profecía no puede ser hábito.

Con todo debe saberse que, así como sucede que en las cosas corporales, después de haber sido afectadas por una afección, poseen mayor aptitud para padecerla, en ausencia de dicha afección –tal como el agua que fue previamente calentada, después, una vez que se enfrió, se la calienta más fácilmente; o tal como el hombre que ha sufrido frecuentes tristezas, una vez que pasan, es más

propenso a padecerlas–. Así también, cuando la mente es tocada por alguna inspiración divina, incluso estando ausente dicha inspiración, permanece una mayor aptitud para recibir posteriormente otra de nuevo; al igual que después de una oración devota, permanece más devota la mente. Y por eso, como afirma San Agustín[16] en *De orando Deum*: "para que la mente que comienza a enfriarse con los cuidados y ocupaciones, no se enfríe completamente y quede próxima a apagarse si no es de nuevo inflamada, llevemos a la mente a determinadas horas a la tarea de orar". Por lo que también la mente del profeta, después de haber sido inspirada por Dios una o varias veces, al cesar la inspiración actual, queda con una mayor aptitud para una nueva inspiración; y esta capacidad [*habilitas*] puede ser llamada hábito de profecía. Del mismo modo a como señala también Avicena en *De naturalibus*[17], que los hábitos de ciencia [*habitus scientiarum*] que están en nosotros no son otra cosa que ciertas capacidades de nuestra alma para recibir la iluminación del entendimiento agente y las especies inteligibles que fluyen en él por ella. Pero a pesar de esto, no puede llamársele hábito con toda propiedad, sino que es más bien una cierta capacidad o disposición por la que alguien es considerado profeta, incluso cuando no está recibiendo ninguna inspiración en acto. Sin embargo, para no violentar el término hábito, argumentemos a quienes defienden cada una de ambas posiciones.

RESPUESTAS

1. Aquella definición de hábito se refiere al hábito propiamente dicho; por eso, la antes mencionada capacidad de profetizar no puede ser llamada hábito. Sin embargo, de acuerdo con la opinión de Avicena, también puede llamarse hábito a la capacidad de nuestra alma para recibir algo a partir del entendimiento agente, ya que dicha recepción, en su opinión, es natural. Por eso, aquél que tiene en sí la capacidad, tiene el poder de recibir algo cuando quiera, porque la influencia natural no está ausente en la materia bien dispuesta. Sin embargo, la influencia de la profecía depende sólo de la voluntad divina; de aquí que, por mucha que sea la capacidad de la mente del profeta, no está en su potestad usar de la profecía.

2. Si en la mente del profeta se hallase la luz profética como el hábito de una cierta ciencia sobre lo profetizable, entonces el profeta no tendría necesidad para conocer cualquier cosa profetizable de una nueva revelación; y sin embargo tiene necesidad de ello, ya que aquella luz no es un hábito. Pero tiene aquella misma capacidad para percibir la luz que se asemeja a un hábito, y sin dicha luz lo profetizable no podrían conocerse las cosas profetizables.

---

16 San Agustín, *Epistola 130*, c. 9 (PL 33, 501).

17 Avicena, *De anima*, V, c. 6 (fol. 26^{v}).

3. Después de recibir la locución divina por la que se le habla interiormente al profeta –que no es otra cosa que la iluminación de la mente–, no se requiere de otro hábito para percibir lo que escucha interiormente. Sin embargo, parece que para percibir esta locución se obra una capacidad mayor, cuanto más elevada es dicha locución, y su percepción exceda más las propias capacidades naturales.

4. La solución a lo cuarto es evidente por lo que dicho.

5. La luz profética, una vez infundida, no permite conocer todo lo profetizable, sino sólo aquello para lo cual se da. Y esta limitación no obedece a la incapacidad de quien la distribuye, sino del mismo orden de la sabiduría divina, que entrega "a cada uno según quiere"[18].

6. Todos los pecados mortales coinciden en que por cualquiera de ellos el hombre se separa de Dios. Por ello, la gracia que une al hombre con Dios, lo libra de todo pecado mortal, mas no de todo pecado venial, porque los veniales no separan al hombre de Dios. Ahora bien, las cosas profetizables no tienen entre sí ninguna conexión excepto en el orden de la sabiduría divina. Por eso quienes no ven totalmente la sabiduría divina, pueden ver una cosa profetizable sin ver las demás.

7. El hábito infuso es más perfecto que el hábito adquirido en cuanto a su género, es decir, por razón de su origen y por razón de aquél para el que se da: aquello para lo cual se da, que es más elevado que aquello a lo que se ordena el hábito adquirido. Pero en cuanto al modo de poseerlo o de perfeccionarlo, nada impide que el hábito adquirido sea más perfecto. Así, es evidente que mediante el hábito infuso de fe no vemos las cosas creíbles tan perfectamente como vemos las conclusiones de la ciencia mediante el hábito adquirido de ciencia. De manera semejante, la luz profética, aunque sea un hábito infuso, no existe con tanta perfección en nosotros como los hábitos adquiridos. Por lo cual también se confirma la mayor dignidad de los hábitos infusos, ya que debido a su mayor dignidad sucede que la debilidad humana no pueda llegar a poseerlos plenamente.

8. El argumento sería concluyente si la luz que se difunde en la mente del profeta fuese un hábito, pero no si ponemos la –antes mencionada– capacidad para percibir la luz que es un hábito o un cuasi-hábito, pues en virtud de éste puede alguien hacerse apto para ser iluminado acerca de cualquier cosa.

9. Determinar qué nueva formación de especies se requiere para la revelación profética, será abordado más adelante[19].

---

[18] *1 Corintios*, 12, 11.

[19] Cfr. *infra,* a. 7.

10. Aunque la inspiración no señala a un hábito, a partir de esto no puede probarse que la profecía no sea un hábito, pues es costumbre que a los hábitos sean definidos por sus actos.

11. Según Aristóteles[20], se dice de dos modos, a saber: en hábito y en acto. Por eso la visión puede referirse tanto al acto como al hábito.

12. La luz profética no es una cualidad difícilmente removible sino algo transitorio, y a ello se refieren los autores citados. Pero aquella capacidad que permanece para recibir nuevas iluminaciones no es fácil de remover, antes bien permanece por largo tiempo a menos que en el profeta se produzca un cambio importante por el cual se elimine dicha capacidad.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. El acto tiene todo su origen en el hábito, por ello en aquella división que hace Aristóteles, el acto se reduce al hábito. O también se reduce a la pasión, debido a que la pasión es un cierto acto del alma, como enojarse o desear. Pero la profecía es un cierto acto de la mente en cuanto a la misma visión del profeta; y en cuanto a la luz –que es percibida de manera súbita y pasajera–, es similar a la pasión, según la manera en que se dice pasión como recepción en la parte intelectiva, debido a que entender es también un cierto padecer, como se dice en *De anima*[21]. O también puede decirse que aquella división citada de Aristóteles, si se considera con toda propiedad cada uno de sus elementos, no quedan suficientemente comprehendidos en ellos todas las cosas que existen en el alma, sino tan sólo aquellos que pertenecen a la materia moral, sobre la cual hablaba Aristóteles. Lo cual también se manifiesta por los ejemplos a los que recurre Aristóteles en el mismo lugar.

2. No todo lo que se conoce es conocido bajo algún hábito, sino sólo aquello de lo que se tiene un conocimiento perfecto; pues existen en nosotros actos imperfectos que no proceden de un hábito.

3. En las ciencias demostrativas existen ciertos principios comunes en los que están las conclusiones particulares como contenidos virtualmente en ciertas semillas. Por eso quien tiene el hábito de dichos elementos comunes se encuentra con respecto a las conclusiones particulares sólo en potencia remota, necesitando de un motor para alcanzar su acto. En cambio, en las cosas profetizables no existe un orden semejante, de manera que puedan ser deducidas a partir de unos principios comunes, a la manera en que quien posee el hábito de las cosas primeras posee, aunque sea bajo cierta confusión, el hábito de las cosas que siguen. Luego el argumento no es concluyente.

---

[20] Aristóteles, *Topica*, I, 15, 106 b 18.

[21] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 24.

4. El entendimiento es perfeccionado de modo distinto por la profecía y por la fe. Pues la profecía perfecciona al entendimiento en sí mismo [*secundum se*], por lo cual es necesario que haya un don perfecto de profecía respecto aquellas cosas que el profeta puede conocer diferenciadamente. Sin embargo, la fe perfecciona el entendimiento en orden al afecto [*ad affectum*] –pues el acto de fe es un acto del entendimiento imperado por la voluntad–; por lo cual, mediante la fe, el entendimiento se halla exclusivamente preparado para asentir aquello que Dios nos pide creer. Y esta es la manera por la que la fe se asemeja al oir, y en cambio la profecía se asemeja al ver. Por esto, no es necesario que quien tiene el hábito de fe, conozca diferenciadamente todas las cosas creíbles, como sí ocurre que quien posee el hábito de profecía conoce las cosas profetizables diferenciadamente.

ARTÍCULO 2

Si la revelación profética puede tener por objeto conocimientos científicos[22]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La profecía es "la inspiración de las cosas que acaecerán anunciándolas con verdad inmutable"[23]. Pero las cosas que acaecerán son los llamados futuros contingentes [*futura contingentia*], de los que no hay conclusiones de ciencia demostrativa. Luego sobre ellos no puede haber profecía.

2. Dice San Jerónimo[24] que la profecía "es un signo de la presciencia divina". Pero la presciencia versa sobre lo futuro. Pues, como las cosas futuras –principalmente los futuros contingentes de los que parece tratar especialmente la profecía– no pueden ser conclusiones de ninguna ciencia, parece que no puede haber profecía sobre conclusiones científicas.

---

[22] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 3; *Super Psalmos,* 50, 8; *In Isaiam,* I, 1; *Super Romanos,* c. 12, lect. 1; *Super I Corinthios*, c. 12, lect. 1-2.

[23] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 58B-C).

[24] *Glossa ordinaria* a *Mateo,* 1, 23.

3. La naturaleza no falla en las cosas necesarias, ni se excede con cosas superfluas; y mucho menos Dios, cuya acción mantiene el mayor orden. Mas para conocer las conclusiones de las ciencias demostrativas, el hombre posee una vía diferente de la profecía, esto es, mediante los principios evidentes de suyo. Luego parece que sería superfluo si llegase a conocer tales cosas por medio de la profecía.

4. Los diversos modos en que algo es generado son indicios de la diversidad de especies. Por esto los ratones generados a partir de esperma no son de la misma especie que los generados a partir de putrefacción, como dice Averroes[25] en la *Physica*. Pero los hombres adquieren naturalmente las conclusiones de las ciencias demostrativas mediante los principios evidentes de suyo. Por consiguiente, si hubiese algunos hombres que llegasen a dichas conclusiones de otro modo –como por ejemplo, mediante profecía–, tales hombres serían de otra especie, y sólo podríamos considerarlos hombres en sentido equívoco, cosa que parece absurda.

5. Las ciencias demostrativas versan sobre aquello que se halla indiferentemente con relación a cualquier tiempo. Pero la profecía no se halla así con relación a cualquier tiempo, antes bien –como dice San Gregorio[26] en *Super Ezechielem*–, "algunas veces el espíritu de profecía toca al corazón del profeta con relación a lo presente mas no a lo futuro, y otras veces sucede lo contrario". Luego la profecía versa sobre aquellas cosas de las que hay ciencia.

6. Respecto de aquellas cosas que se saben por profecía, la mente del profeta no se halla dispuesta del mismo modo que la de cualquier otro individuo. Pero "respecto de todo aquello que se sabe por demostración, el juicio del profeta es igual al de cualquier otro individuo que tiene saber, y no es preferible uno en relación a otro", como dice Rabbi Moisés[27]. Luego no hay profecía sobre aquello que se sabe mediante demostración.

EN CONTRA

1. No creemos a los profetas sino en la medida que se hallan inspirados por el espíritu de profecía. Pero nos conviene tener fe en aquellas cosas que aparecen escritas en los libros de los profetas, aunque versen sobre conclusiones científicas, como cuando se dice[28]: "asentó la tierra sobre las aguas", o algunas otras de este tipo. Luego el espíritu de profecía también inspira a los profetas conclusiones científicas.

---

[25] Averrores, *In Physicam*, VIII, com. 46 (IV, 387E).

[26] San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, I, hom. 1 (PL 76, 788B).

[27] Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum*, II, c. 34.

[28] *Salmos*, 135, 6.

2. Así como quien tiene el carisma de curaciones[29] puede realizar lo que rebasa la capacidad natural, así también quien tiene el don de profecía puede conocer aquello que excede el conocimiento natural. Pero mediante el carisma de curaciones no sólo es posible realizar lo que la naturaleza no puede –como, por ejemplo, devolver la vista a los ciegos o resucitar a los muertos–, sino también aquello que la naturaleza sí puede hacer –como curar a los que tienen fiebre–. Luego mediante el don de profecía no sólo es posible conocer aquello que no puede alcanzarse mediante un conocimiento natural, sino también aquello que puede alcanzarse mediante el conocimiento natural, como lo son las conclusiones de las ciencias. De este modo parece que la profecía podría versar sobre éstas.

SOLUCIÓN

En todas aquellas cosas que existen para un fin [*propter finem*], la materia es determinada según la exigencia del fin, como se dice en *Physica*[30]. Ahora bien, el don de profecía tiene como fin la utilidad de la Iglesia, como se desprende de lo dicho en *1 Corintios* (12, 7): "a cada uno se le da la manifestación del Espíritu para común utilidad", y ahí mismo se mencionan muchos, entre los que se cuenta la profecía. Por eso, todas aquellas cosas cuyo conocimiento puede ser útil para la salvación son materia de profecía, ya sean pasadas, presentes, futuras o incluso eternas, necesarias o contingentes; en cambio, aquellas que no tienen que ver con la salvación, son ajenas a la materia de profecía. De ahí que afirme San Agustín[31] en *De Genesi ad litteram* que "aunque a partir de ciertas autoridades se haya podido conocer cuál es el aspecto del cielo, no se ha querido comunicarlo sino sólo en la medida que ello aproveche a nuestra salvación". Y comentando el pasaje de *Juan* (16, 13): "cuando venga Aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa", añade la *Glossa*[32] "necesaria para la salvación". Llamo necesarias para la salvación las cosas que o bien son necesarias para ser instruidos en la fe, o bien para ser formados en materia de costumbres. Y como mucho de lo demostrado por las ciencias puede ser útil para estas cosas –como que el entendimiento es incorruptible, o estas cosas cuya consideración atenta en las criaturas nos conduce a la admiración de la sabiduría y el poder divinos–, por eso la Sagrada Escritura hace mención de ello.

Sin embargo, debe saberse que como la profecía constituye un conocimiento de aquellas cosas que exceden nuestro conocimiento, ella no se comporta del

---

29 Cfr. *1 Corintios,* 12, 9.

30 Aristóteles, *Physica*, II, 9, 200 a 15.

31 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 9 (PL 34, 270).

32 *Glossa interlinearis* a *Juan,* 16, 13.

mismo modo respecto a todas las cosas predichas. Pues algunas cosas exceden nuestra comprensión [*notitia*] por parte de ellas mismas; y otras por parte de nosotros. En primer lugar, por parte de las cosas mismas que exceden nuestro conocimiento se hallan los futuros contingentes, que no se los conoce porque les falta entidad [*esse deficiunt*], ya que ni son en sí mismos, ni están determinados en sus causas. En segundo lugar, exceden el conocimiento por nuestra parte aquellas cosas en cuyo conocimiento existe una dificultad debida a un defecto nuestro y no por tratarse de entes sumamente perfectos e cognoscibles, como ciertas cosas inteligibles, principalmente las eternas.

Como lo que le compete a alguien por razón de sí mismo, le compete en mayor grado que lo que le pertenece por razón de otro, por eso los futuros contingentes exceden nuestro conocimiento más que cualquier otra cosa. Por este motivo ellos son el objeto principal de la profecía, hasta el punto de que se ponen en la definición de profecía como materia principal de la misma, al decir: "profecía es la inspiración divina […] de las cosas que van a suceder"[33], etc.; desde lo cual parece tomarse el nombre de profecía, como afirma San Gregorio[34] en *Homiliae in Ezechielem* que: "como profecía propiamente dicha es predecir el futuro, cuando se refiere a algo del pasado o del presente su nombre pierde su razón propia".

Pero respecto de aquellas cosas que exceden el conocimiento por nuestra parte, cabe también hacer una distinción. Por un lado, hay entre ellas algunas que exceden todo conocimiento humano, como que Dios es uno y trino, y otras cosas semejantes; y entre ellas no se hallan las conclusiones de las ciencias. Por otro lado, existen otras cosas que exceden el conocimiento de algún hombre en particular, mas no el conocimiento humano de manera absoluta [*simpliciter*], como aquellas cosas que los sabios saben por demostración, pero que no pueden conocer naturalmente quienes no lo son, salvo que sea elevado su conocimiento mediante una revelación divina; en este caso tales cosas no son cosas profetizables en sentido absoluto, sino sólo respecto a ellos. De esta manera es como caen bajo la profecía las conclusiones demostradas en las ciencias.

RESPUESTAS

1. Las cosas que van a suceder se incluyen en la definición de profecía como la materia más propia de ella, lo que no significa que sean toda la materia de la profecía.

2. Lo mismo debe decirse a la segunda objeción: que la profecía en cuanto a su materia principal es un signo de la presciencia.

---

33 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 58B-C).

34 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, I, hom. 1 (PL 76, 786A).

3. Aunque las conclusiones de las ciencias puedan conocerse de un modo distinto al de la profecía, no es superfluo que también puedan llegar a ser mostradas por la luz de profecía, puesto que nos adherimos con mayor firmeza a lo dicho por los profetas por medio de la fe, que a las demostraciones de la ciencia. En esto mismo también se confía en la gracia de Dios, y se muestra su más perfecta ciencia.

4. Las causas naturales producen efectos determinados debido a que sus capacidades [*virtutes*] son finitas y están limitadas a una sola cosa [*ad unum*]; por eso, cuando algo es puesto en el ser por distintas causas naturales, lo es según modos distintos de generación, luego es preciso que sea de especies distintas. En cambio, como la capacidad divina es infinita, ésta puede producir los mismos efectos que la naturaleza produce en una especie sin el concurso de dicha naturaleza. Y por eso, del hecho de que aquello que el hombre conoce naturalmente también puede serle revelado por voluntad divina, no se sigue que por recibir el conocimiento por vías distintas, difieran en especie.

5. Aunque a veces la profecía versa sobre cosas que varían en el tiempo, otras veces versa sobre cosas verdaderas para todo tiempo.

6. Rabbi Moisés no rechaza el que pueda haber revelación profética de aquello de que es conocido por demostración; sino que del hecho de algo sea conocido por demostración, se siga que sea distinto cuando se lo conoce por revelación profética a cuando no se lo conoce por ella.

ARTÍCULO 3
Si la profecía es natural[35]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto que dormido. Mas sucede que los que duermen preven naturalmente el futuro, como sucede con la adivinación por medio de los sueños[36]. Por consiguiente, con mayor razón, estando despiertos, algunos pueden prever naturalmente el futuro. Pero éste

---

[35] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 172, a. 1.

[36] Aristóteles, *De divinatione per somnum*, 1, 462 b 12 y ss.

es justamente el oficio del profeta. Luego alguno puede ser profeta naturalmente.

2. Podría replicarse que en cuanto al juicio es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto; empero, en cuanto a la recepción, es mejor el que se tiene estando dormido. Pero contra ello se tiene que, de acuerdo con esto, la facultad cognoscitiva puede juzgar de alguna cosa porque recibe su especie; lo cual significa que el juicio sigue a la recepción. Luego donde hay una mejor recepción hay también un juicio más perfecto. Así, si el que duerme tiene un mejor conocimiento en cuanto a la recepción, mejor debe tenerlo en cuanto al juicio.

3. El entendimiento no está vinculado al sueño salvo accidentalmente, en cuanto depende del sentido. Pero el juicio del entendimiento no depende del sentido, ya que la operación del entendimiento sólo depende de los sentidos en la medida en que recibe lo que proviene de estos. Sin embargo, el juicio es posterior a la recepción. Luego el juicio del entendimiento no está vinculado al sueño, y así parece que la distinción hecha no existe.

4. Aquello que acaece en una cosa por ser separada de otras, le corresponde según su propia naturaleza; por ejemplo del hierro separado de la herrumbre que da lugar en él al brillo [*claritas*]; de donde el brillo le es natural al hierro. Pero la previsión del futuro le compete al alma cuando se separa de los sentidos corpóreos, como dice San Agustín[37] en *De Genesi al litteram* sirviéndose de muchos ejemplos. Luego parece que prever el futuro es algo natural al alma humana, y así se concluye lo mismo que antes.

5. Dice San Gregorio en sus *Dialogorum*[38] que "a veces la misma potencia de las almas, con su penetración, prevé alguna cosa, y otras veces, saliendo de su cuerpo, las almas conocen el futuro por revelación". Pero esas cosas que el alma puede considerar gracias a su penetración, las considera naturalmente. Luego el alma puede conocer el futuro naturalmente, y así tener naturalmente una profecía, que consiste principalmente en la previsión del futuro.

6. Se podría replicar que las cosas futuras que el alma puede prever con conocimiento natural, son aquéllas que poseen una causa natural determinada; mas hay también profecía de otros futuros distintos. Pero contra ello se tiene que las cosas que dependen del libre albedrío no tienen una causa natural determinada, y que las cosas que el alma prevé con su penetración dependen completamente del libre albedrío. Ello se manifiesta por el ejemplo ahí citado por San Gregorio[39] de alguien que, estando enfermo y habiéndose dispuesto su entierro en

---

[37] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34, 464).

[38] San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 26 (PL 77, 357 C).

[39] San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 26 (PL 77, 360 A).

cierta iglesia, al acercarse el momento de morir, se levantó y vistiéndose dijo que quería ir a la iglesia de San Sixto por la vía Apia. Y habiendo fallecido poco después, como era largo el camino hasta la iglesia donde debía ser enterrado, "de repente, los que iban con su cadáver por la vía Apia, sin saber lo que el difunto había dicho, depositaron sus restos en la iglesia de San Sixto". Todo esto, como añade San Gregorio[40]: "sólo pudo predecirlo porque pudo prever con la fuerza de su alma y su penetración lo que habría de ocurrir con su cuerpo". Luego las cosas futuras que no dependen de una causa natural, también pueden ser previstas naturalmente por el hombre; y así se sigue lo mismo que antes.

7. De las causas naturales no depende la explicación de aquellas cosas que no se explican naturalmente. Pero los astrólogos hacen depender los significados de la profecía de los movimientos de los cuerpos celestes. Luego la profecía es natural.

8. Los filósofos sólo han determinado en la ciencia natural las cosas que pueden suceder naturalmente. Pero Avicena[41] se refiere a la profecía en *De naturalibus*. Luego la profecía es natural.

9. Para la profecía sólo se requieren tres cosas: claridad de inteligencia, perfección de capacidad imaginativa, y una fuerza de espíritu tal que la materia exterior le obedezca, como sostiene Avicena en *De naturalibus*[42]. Pero estas tres cosas pueden darse naturalmente. Luego alguien puede ser profeta naturalmente.

10. Se podría replicar que el entendimiento y la imaginación pueden alcanzar la capacidad natural de conocer el futuro de cosas naturales; mas sobre esta clase de futuro no trata la profecía. Pero en contra, aquellas cosas que dependen de causas inferiores se llaman cosas naturales; e Isaías previó y predijo en *Isaías* (38, 1) que Ezequías habría de morir de enfermedad; es decir, lo sabía por razones inferiores, como dice la *Glossa*[43] a dicho pasaje. Luego conocer el futuro de cosas naturales también es profecía.

11. La divina providencia le dio a las cosas puestas en el ser el que tengan en sí aquello sin lo cual no podrían conservarse en tal ser; así, por ejemplo, en el cuerpo humano puso miembros para coger y cocer sus alimentos, sin lo cual la vida humana no se conserva. Pero el género humano no puede conservarse sin sociedad: pues un solo hombre no tiene por sí mismo lo necesario para vivir, y por eso el hombre "es un animal político por naturaleza" como se dice en *Ethica Nichomaquea*[44]. Mas la sociedad no puede conservarse sin la justicia, y la pro-

---

40 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 26 (PL 77, 360 B).

41 Avicena, *De naturalibus*, VI, o bien, *De anima*, IV, c. 4 (fol. 20vb D).

42 Avicena, *De naturalibus*, VI, o bien, *De anima*, IV, c. 4 (fol. 20vb D).

43 *Glossa ordinaria* tomada de San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 17 (PL 34, 350).

44 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 14, 1162 a 17.

fecía es regla de la justicia. Luego está puesto en la naturaleza humana que el hombre pueda llegar a profetizar naturalmente.

12. En todo género se encuentra naturalmente algo que es lo más perfecto de dicho género. Pero lo más perfecto en el género humano es el profeta, que trasciende a los demás hombres en lo que de mejor hay en el hombre, es decir, en su entendimiento. Luego el hombre puede llegar a profetizar naturalmente.

13. Las propiedades de Dios distan de las propiedades de las criaturas más de lo que las propiedades de las cosas futuras distan de las propiedades de las cosas presentes. Ahora bien, por un conocimiento natural el hombre puede llegar al conocimiento de Dios mediante las propiedades de las criaturas, como se dice en *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios [se han hecho visibles a la inteligencia] mediante las cosas que han sido creadas", etc. Luego también mediante las cosas que existen naturalmente el hombre puede llegar a conocer el futuro, y de este modo puede ser profeta naturalmente.

14. Pero se podría replicar que aunque Dios dista más del hombre en cuanto a su ser [*in essendo*], el futuro dista más en cuanto al conocer [*in cognoscendo*]. Pero contra ello se tiene que uno mismo es el principio del ser y del conocer, y por eso lo que dista más en cuanto al ser, también dista más en cuanto al conocer.

15. San Agustín[45] distingue en *De libero arbitrio* tres clases de bienes: pequeños, grandes y medios. Pero la profecía no se cuenta entre los bienes pequeños, ya que estos son los bienes corporales. Y tampoco entre los bienes máximos, puesto que son aquellos con los que se vive rectamente y de los que nadie puede abusar; los cuales no parece que correspondan a la profecía. Luego sólo queda que la profecía pertenezca a los bienes medios, que son los bienes naturales del alma; y así parece que ella es algo natural.

16. Dice Boecio[46] en *De duabus naturis* que se llama natural, según un modo, todo aquello "que puede actuar o padecer". Pero para que alguien sea profeta se requiere cierta pasión espiritual, es decir, la recepción de la luz profética, como ya se dijo[47]. Luego parece que la profecía es natural.

17. Si al agente le es natural actuar, y al paciente le es natural padecer, es necesario que la pasión sea natural. Pero a Dios mismo le es natural infundir la perfección de la profecía a los hombres, porque es bueno en su naturaleza y al bien le es natural comunicarse. Asimismo, también le es natural a la mente hu-

---

[45] San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 19 (PL 32, 1267).

[46] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis; Contra Eutychen et Nestorium*, c. 1 (PL 64, 1341C).

[47] *Supra*, a. 1.

mana recibir de Dios aquello de lo que consta su naturaleza sólo si lo recibe de Dios. Luego recibir el don de profecía es natural.

18. A toda potencia pasiva natural le corresponde una potencia activa natural. Pero en el alma humana es natural la potencia para recibir la luz profética. Luego también hay alguna potencia activa natural mediante la cual alguien es llevado al acto de profecía; y de esta forma parece que la profecía es natural.

19. El hombre posee naturalmente un conocimiento más perfecto que el de otros animales. Ahora bien, existen ciertos animales que prevén naturalmente el futuro, sobre todo cuando se trata de cosas que les afectan, como sucede con las hormigas que pueden prever las lluvias futuras, y también ciertos peces que predicen futuras tempestades. Luego también el hombre debe poder prever aquellas cosas que tienen que ver consigo mismo, y de este modo parece que el hombre puede ser naturalmente profeta.

EN CONTRA

1. Se dice en *2 Pedro* (1, 21): "nunca profecía alguna ha venido por voluntad humana, sino que, impulsados por el Espíritu Santo, aquellos hombres hablaron de parte de Dios".

2. Lo que depende de una causa extrínseca no parece ser natural. Pero la profecía depende de una causa extrínseca, a saber, porque los profetas leen en el espejo de la eternidad. Luego parece que la profecía no es natural.

3. Las cosas que nos son naturales, están en nuestra potestad. Pero "no estaba en la potestad del profeta tener la inspiración de predecir el futuro", como es evidente por la *Glossa*[48] sobre *2 Pedro* (1, 19): "Y tenemos más firme la palabra profética". Luego la profecía no es natural.

4. Lo que es natural sucede en la mayor parte de los casos. Pero la profecía sucede muy pocas veces. Luego no es natural.

SOLUCIÓN

Se dice que algo es natural de dos modos. Primero, porque la naturaleza es su principio activo, y así el fuego tiende naturalmente hacia arriba. Segundo, cuando la naturaleza es el principio de disposición del mismo, mas no hacia cualquier cosa, sino hacia aquello que es necesario para su perfección; como se dice que la infusión del alma racional es natural porque con ello la naturaleza opera, y el cuerpo queda dispuesto con una disposición que es la necesidad de recibir el alma.

---

[48] *Glossa ordinaria,* a *2 Pedro,* 1, 19.

Y entre algunos existió la opinión de que la profecía era natural del primer modo, porque según cuenta San Agustín en *De Genesi ad litteram*[49], decían que "el alma poseía en sí misma un cierto poder de adivinación", lo que el mismo San Agustín desaprueba ahí mismo, porque en caso de ser cierto alma tendría el poder de prever el futuro en el momento que quisiera, lo cual evidentemente es falso. También resulta falso porque por su naturaleza, la mente humana no puede ser principio de ningún conocimiento al que no se pueda llegar mediante principios evidentes por sí mismos, que son los primeros instrumentos del entendimiento agente; y a partir de los cuales no pueden conocerse los futuros contingentes, los cuales sólo se pueden lograr por la consideración de ciertos signos naturales: tal como el médico conoce de antemano si el enfermo va a recuperarse o morir, y así como el astrólogo conoce de antemano si habrá tormenta futura o calma. Pero dichos conocimientos previos sobre el futuro no se atribuyen a la adivinación del futuro o la profecía, sino más bien a las artes [*artis*]. Por eso, algunos dijeron que la profecía es natural del segundo modo, es decir, porque la naturaleza puede llevar al hombre a tener una disposición tal que le llevará necesariamente a recibir el conocimiento previo del futuro mediante alguna causa superior. Ciertamente, esta opinión es verdadera tratándose de alguna profecía, pero no de aquella que se encuentra entre dones del Espíritu Santo según San Pablo[50].

Para distinguir entre ambos modos, debe decirse que los futuros contingentes preexisten de dos formas antes de existir: a saber, en la presciencia divina y en las causas creadas, por virtud de las cuales tales futuros serán traídos al ser. En estas dos formas los futuros preexisten de manera diversa en cuanto a dos cosas: primero, en cuanto al hecho de que todo lo que preexiste en las causas creadas, preexiste también en la presciencia divina; pero no viceversa, porque Dios puede retener en sí las razones de algunas cosas futuras, sin infundirlas a las cosas creadas –como ocurre con los milagros, que se producen exclusivamente por la virtud divina–, como afirma San Agustín en *De Genesi ad litteram*[51]. Segundo, en cuanto al hecho de que algunos futuros preexisten en las causas creadas "mutablemente" [*mobiliter*], dado que la virtud de la causa ordenada a la producción de tal efecto puede ser impedida por algún evento, mientras que en la presciencia divina, todos los futuros se encuentran "inmutablemente", porque los futuros subyacen a la presciencia divina, no sólo porque sus causas se ordenan hacia ésta, sino también en cuanto al término o realización de los mismos.

Por consiguiente, el conocimiento previo de los futuros puede ser causado en la mente de dos maneras: primera, por el hecho de que los futuros preexisten en

---

49 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34, 464).

50 Cfr. *1 Corintios*, 12, 10.

51 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VI, c. 14 (PL 34, 349).

la mente divina, y ésta es la profecía que se considera un don del Espíritu Santo, y que no es natural. Pues aquello que sucede por voluntad divina sin una causa natural de por medio, no se considera natural sino milagroso; así sucede cuando a alguno se le revela el futuro sin causas naturales de por medio, ya que no le son reveladas las razones de los futuros en cuanto existen en las causas creadas, sino en cuanto existen en la mente divina, de la cual derivan hasta la mente del profeta. Segunda manera, por virtud de las causas creadas, es decir, en cuanto que en la facultad imaginativa humana pueden llegar a suceder determinados movimientos ocasionados por los cuerpos celestes, en los cuales preexisten ciertos signos del futuro; y según todo esto, el entendimiento humano es naturalmente instruido por la iluminación de las inteligencias separadas –respecto a las que es inferior–, y es elevado al conocimiento de ciertas cosas. Según este segundo modo puede decirse que la profecía es natural.

Mas esta profecía natural se distingue de la profecía de la que ahora hablamoso por tres motivos. En primer lugar, porque aquélla de la que ahora hablamos obtiene la previsión del futuro directamente de Dios, si bien es cierto que puede existir un ángel como mediador para administrar la luz divina. La profecía natural, en cambio, se produce por la acción propia de causas segundas. En segundo lugar, porque la profecía natural sólo se extiende a aquellos futuros que tienen causas determinadas en la naturaleza; pero la profecía de la que aquí hablamos se extiende a toda clase de futuros indiferentemente. En tercer lugar, porque la profecía natural no proporciona una previsión infalible, sino como se predicen las cosas que son verdaderas en la mayor parte de las veces; sin embargo, la profecía que es don del Espíritu Santo proporciona una previsión infalible; por eso se dice que la presciencia divina es un signo ya que preve con la infalibilidad con la que Dios conoce de antemano el futuro.

Éstas tres diferencias pueden encontrarse en la definición de Casiodoro[52]: primera, cuando dice que es "divina"; segunda, cuando dice que generalmente versa sobre "cosas que van a suceder"; tercera, cuando dice "anuncia con verdad inmutable".

En cuanto a que la profecía versa sobre las cosas necesarias hay también una doble diferencia, como respecto a su cognoscibilidad: en primer lugar, a través de la profecía natural el hombre no recibe de Dios inmediatamente el conocimiento de lo necesario, sino por la mediación de causas segundas y por la operación de causas segundas en la potencia natural de su obrar. Y, en segundo lugar, tampoco se extiende su conocimiento a todo lo necesario, sino sólo a aquello que puede ser conocido con evidencia por los primeros principios, porque la capacidad del entendimiento agente no se extiende más allá de estos, ni puede elevarse naturalmente al conocimiento de algo más allá de ellos al modo

---

52 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 58B-C).

como la profecía divina se eleva hasta ciertas cosas que exceden la capacidad natural de conocer: como que Dios es uno y trino, y otras cosas de esta clase. En cuanto a la tercera de las diferencias enunciadas entre ambos tipos de profecía, ésta se disuelve: porque tanto la profecía natural como la profecía propiamente dicha tienen por objeto cosas susceptibles de conocerse con necesidad, de un modo certísimo e inmóvil, como si se conocieran a través de los principios de la demostración; es decir que tanto en una como en otra profecía, la mente del hombre es elevada a fin de que pueda llegar a conocer como las sustancias separadas, las cuales conocen con gran certeza tanto los principios así como sus conclusiones mediante una simple intuición, sin tener que deducir algo a partir de otra cosa.

Además, la profecía, sea de un tipo o de otro, se distingue del sueño y de la visión –entendiendo por sueño a lo que se aparece al hombre mientras duerme, y visión a lo que se aparece al hombre estando despierto, pero sustraído de sus sentidos– porque tanto en el sueño como la visión simple, el alma se entretiene con las imágenes sensibles [*phantasmatibus*] vistas de modo que permanece adherida a ellos como si fueran reales, sea total o parcialmente. Pero en el caso de ambas profecías, aunque el profeta puede ver ciertas imágenes sensibles durante el sueño o la visión, con todo, el alma del profeta no se entretiene con dichos fantasmas, sino que sabe mediante la luz profética que aquellas cosas que ve no son reales, sino imágenes que significan algo, y conoce lo que ellas significan, por lo que se dice en *Daniel* (10, 1) que "la inteligencia es necesaria en la visión"[53]. Y así es evidente que la profecía natural es intermedia entre el sueño y la profecía divina. Por lo cual también se dice que el sueño es parte o una ocasión de la profecía natural, así como la profecía natural es un retrato imperfecto de la profecía divina.

RESPUESTAS

1. En el conocimiento hay que considerar dos cosas: la recepción y el juicio acerca de lo recibido. Por lo que toca al juicio sobre lo recibido, es mejor el conocimiento que se tiene estando despierto que dormido, porque el juicio de quien está despierto es libre, en cambio el del que duerme está trabado, como se dice en *De somno et vigilia*[54]. Pero si se considera la recepción, el conocimiento de quien duerme es mejor, porque cuando descansan los sentidos de los movimientos exteriores a que están expuestos, se perciben mejor las impresiones interiores, ya sea las provenientes de las sustancias separadas, o las de los cuer-

---

53 *Daniel*, X, 1.

54 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 454 b 10.

pos celestes[55]. Sólo así puede entenderse lo que se afirma en *Números* (24, 4) acerca de Balaam: "cayendo", es decir, durmiendo, "se le abrieron los ojos".

2. El juicio no depende exclusivamente de la recepción de la especie, sino también del hecho de que lo juzgado sea examinado desde un principio de conocimiento; así, por ejemplo, tratándose de las conclusiones, las juzgamos al resolverlas en sus principios. Por eso, durante el sueño, al estar trabados los sentidos exteriores, las facultades interiores –dado que dejan de ser perturbadas por las excitaciones de los sentidos exteriores– pueden percibir mejor las impresiones interiores hechas en el entendimiento o en la imaginación por iluminación divina o angélica, o por virtud de los cuerpos celestes e incluso de otros cuerpos. Por eso cuando se escurre un poco de saliva en la lengua, le parece al que duerme que está comiendo algo dulce. Pero debido a que el primer principio de nuestro conocimiento es el sentido, de algún modo es necesario resolver en él todo lo que juzgamos; por esto afirma el Filósofo en *De caelo et mundo*[56] que el complemento del arte y de la naturaleza es la cosa sensible visible, conforme a la cual debemos juzgar de todo lo demás; también dice en *Ethica Nicomachea*[57] que el sentido es a lo último, lo que el entendimiento es a los principios, entendiendo por "último" aquellas cosas conforme a las cuales juzga alguien acerca de algo. Así, pues, estando trabados los sentidos durante el sueño, no puede haber un perfecto juicio, es decir, no puede ocurrir que un hombre no cometa el error de juzgar como reales las imágenes, aunque a veces mientras uno duerme pueda conocer que algunas cosas no son reales sino justamente semejanzas de las cosas.

3. El juicio del entendimiento no depende del sentido de manera que este acto del entendimiento se ejerza mediante un órgano sensible. Más bien requiere del sentido como el término y lo último conforme a lo cual se resuelve un juicio.

4. Hubo quienes supusieron que "el alma racional posee por sí misma cierta capacidad para adivinar el futuro", como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram*[58]. Pero él mismo rechaza dicha afirmación en el mismo lugar, porque si esto fuese así, entonces estaría al alcance de uno poder conocer de antemano el futuro cuando quisiera, lo cual es evidentemente falso. Así, por tanto, no es porque se separa de los sentidos corpóreos, por lo que a veces el alma preve el futuro, ya que ello le compete a su capacidad natural, sino porque mediante dicha separación de los sentidos, se hace más capaz para percibir las impresio-

---

55 Cfr. Algacel, *Metaphysica*, II, tr. 5 7 (ed. Muckle, 191, 17-19).

56 Aristóteles, *De caelo et mundo*, III, 7, 306 a 14.

57 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 10, 1142 a 25.

58 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34, 464).

nes que provienen de aquellas causas por las que puede tenerse cierto conocimiento previo del futuro.

5. En el texto de San Gregorio, la penetración del alma que pone como causa de previsión del futuro ha de entenderse como la capacidad del alma para recibir algo de las sustancias separadas, no sólo en el orden de la gracia –tal como los ángeles pueden revelar algo a los santos–, sino también en el orden natural, en cuanto que las inteligencias inferiores son perfeccionadas naturalmente por las inteligencias superiores, y en cuanto que los cuerpos humanos están expuestos a las impresiones de los cuerpos celestes, en los cuales está la preparación para ciertos sucesos futuros, que por su penetración prevé el alma, partiendo de las representaciones impresas por los cuerpos celestes en la imaginación.

6. Aunque el libre albedrío no dependa de las causas naturales, a veces éstas impiden o facilitan la operación del mismo: por ejemplo, bien pudo suceder que, en el caso narrado, la lluvia o un calor intenso ocasionaran un cansancio tal entre los que transportaban el cadáver, que no pudieron llevarlo al lugar destinado, y que los mismos hayan podido prever todo esto por medio de los cuerpos celestes.

7. Al estar expuestos los cuerpos humanos a los cuerpos celestes, los movimientos de los cuerpos celestes pueden ser significativos para cierta disposición del cuerpo humano. Por consiguiente, dado que cierta complexión o disposición del cuerpo humano es casi necesaria para alcanzar una profecía natural, no es inconveniente sostener que los cuerpos celestes son significativos respecto a la profecía natural, mas no lo son respecto a la profecía que es don del Espíritu Santo.

8. Aquellos filósofos de la naturaleza que trataron acerca de la profecía, no pudieron haber hablado de la profecía de la que nos estamos ocupando aquí, sino sólo de la profecía natural.

9. De las tres condiciones enumeradas, una no puede darse naturalmente al alma, a saber: que sea tanta su fuerza como para que la materia exterior se le someta, ya que tampoco a los ángeles mismos se somete de inmediato la materia corporal, como dice San Agustín[59]. Por eso, no es sostenible la posición de Avicena ni la de cualquier otro filósofo en esto. Y por lo que toca a las otras dos condiciones a que se refiere la objeción, en tanto son naturales al hombre, son causa de profecía natural, y no de la que hablamos aquí.

10. Aunque mediante profecía natural sólo puedan sernos reveladas aquellas cosas que dependen de causas naturales, mediante profecía divina pueden conocerse no sólo otras cosas sino también éstas.

---

[59] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 8 (PL 42, 875). A ello se refiere Santo Tomás en *Summa Theologiae*, I, q. 65, a. 4, s. c.

11. Efectivamente, la sociedad humana, en tanto se ordena a la vida eterna como fin, no puede mantenerse sino a través de la justicia de la fe, cuyo principio es la profecía, y por eso se dice en *Proverbios* (29, 18): "sin profecía el pueblo va desenfrenado". Pero como aquel fin es sobrenatural, y también la justicia ordenada a tal fin, la profecía que es su principio será igualmente sobrenatural. Pero la justicia según la cual se gobierna la sociedad humana se ordena al bien civil, y puede ser alcanzada suficientemente a través de los principios del derecho natural ínsitos en el hombre, y por eso, no es necesario que la profecía sea natural.

12. Por la nobleza del hombre puede encontrarse en el género humano una perfección tan digna que sólo puede ser producida por una causa sobrenatural. Pero de tal perfección no son capaces las criaturas irracionales, y por ello no es necesario que lo más perfecto en el género de los hombres sea adquirido por virtud natural, sino sólo lo más perfecto en el orden natural, y no, sin embargo, lo que es más perfecto en el orden de la gracia.

13. De una cosa podemos conocer dos cosas: *si existe* y *qué es*. Como las propiedades de las criaturas de las cuales tomamos conocimiento distan muchísimo de las propiedades divinas, por ello de Dios no podemos conocer *qué es*. Pero como las criaturas dependen de Dios, partiendo de la observación de las criaturas podemos conocer que Dios existe. Ahora bien, dado que las cosas presentes no dependen de las futuras, aunque poseen propiedades semejantes, partiendo de las cosas presentes no podemos saber si existen algunas cosas futuras. Mas, si son futuras, podemos saber *qué* o *cuáles son*.

14. En cuanto a su modo de ser, Dios dista de las criaturas más de lo que una criatura dista de otra; no así en cuanto a la relación que existe entre el principio de ser y aquello que tiene el ser por tal principio. Por eso, mediante las criaturas conocemos de Dios que *es*, mas no *qué es*. Sucede lo contrario en el caso del conocimiento de los futuros contingentes mediante las cosas presentes o pasadas.

15. La profecía figura entre los mayores bienes dado que se trata de un cierto don gratuito. Pues aunque no sea vivida rectamente como un principio inmediato de operaciones meritorias, sin embargo toda profecía se ordena a una vida recta. Y tampoco puede abusar nadie de ella como para decir que haya abuso del acto de profecía, como en cambio puede alguien abusar de una potencia natural: pues quien, por ejemplo, usa la profecía para obtener lucro o un favor de los hombres, realiza un cierto acto de profecía bueno, que es conocer lo que estaba oculto y denunciarlo; pero el abuso de dicho acto bueno es un acto de ambición o de cualquier otro vicio. Con todo, puede alguno abusar de la profecía, no en cuanto principio de un acto, sino por su objeto, así como abusan de las virtudes quienes se ufanan de ellas, aunque las virtudes se cuenten entre los máximos bienes.

16. No decimos que algo es natural, tomando el término naturaleza de cualquier modo, sino según la tercera acepción a la que se refiere Boecio[60] al decir: "lo natural es principio de movimiento" y de reposo, en aquel sujeto en quien está "por sí y no accidentalmente"; de lo contrario sería necesario decir que todas las acciones, pasiones y propiedades son naturales.

17. Es natural a Dios comunicar su bondad, es decir que ello es conveniente a su naturaleza, lo que no significa que la comunique por necesidad natural, ya que tal comunicación se realiza por voluntad divina según el orden de la sabiduría que dispensa ordenadamente sus dones a todos. También es natural a una criatura recibir la bondad de Dios, no cualquier bondad, sino aquélla que le corresponde a dicha criatura por su naturaleza: por ejemplo, al hombre le corresponde por su naturaleza ser racional, y no a una roca o a un asno. Por eso, si el hombre recibe de Dios alguna perfección, no conviene que sea natural al hombre cuando excede la naturaleza humana.

18. En el alma humana está la potencia pasiva para recibir la luz profética, pero no es natural, sino sólo potencia obediencial, como la que tiene la naturaleza corporal para que se produzcan milagros en ella. Por eso no es necesario que a tal potencia pasiva corresponda una potencia activa natural.

19. Los animales irracionales no pueden conocer previamente las cosas futuras que les afectan, a no ser que dependan del movimiento del cielo, cuya impresión mueve su imaginación para realizar aquello que señala al futuro. Dicha impresión tiene lugar más en los animales que en los hombres, porque los animales, como dice San Juan Damasceno[61] "más que obrar, son obrados". Y por eso siguen las impresiones de los cuerpos celestes totalmente, no así el hombre, que posee voluntad libre. Y tampoco debe decirse por esto que un animal conozca previamente el futuro, aunque por sus actos pueda recibir alguna señal del futuro, ya que no obra de acuerdo con dicha señal del futuro como quien conoce los motivos de sus obras, sino más bien como guiado por un instinto natural.

---

[60] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis; Contra Eutychen et Nestorium*, c. 1 (PL 64, 1342A).

[61] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960D; Bt 153).

ARTÍCULO 4

Si para adquirir la profecía se requiere una disposición natural[62]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Toda perfección que sólo se recibe en alguien según la disposición del recipiente, requiere una determinada disposición en el recipiente. Pero la profecía es una perfección de este tipo. En efecto, a propósito de *Amós* (1, 2): "El Señor rugirá en Sión", dice la *Glossa* de San Jerónimo[63]: "Es natural que todos los que quieren comparar una cosa con otra, la tomen de aquellas cosas en las que son expertos y les son familiares: por ejemplo, los marineros comparan a sus enemigos con los vientos, y a los daños con un naufragio. Así, los pastores comparan sus temores con el rugido del león, y llaman leones, osos o lobos a sus enemigos. Así también éste [Amós], que fue pastor de ganado, compara el temor de Dios con el rugido del león". Luego la profecía preexige una determinada disposición en la naturaleza humana.

2. Para la profecía se requiere una buena imaginación, ya que la profecía frecuentemente consiste en una visión imaginaria. Ahora bien, para una buena capacidad imaginativa se requiere de una buena disposición y complexión corporal. Luego para la profecía se preexige una disposición natural.

3. Los impedimentos naturales son mayores obstáculos que los que sobrevienen de manera accidental. Pero algunas pasiones sobrevienen accidentalmente impidiendo la profecía, como dice San Jerónimo[64] al comentar a San Mateo: "en el tiempo en que se realizan los actos conyugales no se da la presencia del Espíritu Santo, aunque parezca ser profeta el que está realizando la generación". Y esto no es debido a culpa alguna, puesto que el acto matrimonial carece de culpa, sino debido a la concupiscencia que es aneja a la pasión. Luego con mucha mayor razón la indisposición de la complexión natural impide que alguien sea profeta.

4. La naturaleza se ordena a la gracia del mismo modo que la gracia se ordena a la gloria. Pero la gloria preexige la perfección de la gracia en aquel que

---

62 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 172, a. 3.

63 San Jerónimo, *Commentariorum in Amos prophetam libri tres,* I, 2 (PL 25, 993A-B).

64 *Decretum* II, causa 32, q. 2, c. 4 (ed. Friedberg I, 1120).

debe alcanzar la gloria. Luego también la profecía y otros dones gratuitos preexigen una disposición natural.

5. La especulación profética es más elevada que la de la ciencia adquirida. Pero la especulación de la ciencia adquirida puede verse impedida por la indisposición de la complexión natural: hay, por ejemplo, algunos que poseen una complexión natural tan indispuesta, que difícilmente o incluso nunca podrán llegar a adquirir las ciencias. Luego, con mayor razón, una complexión natural indispuesta impide la especulación profética.

6. Se dice en *Romanos* (13, 1) que "lo que procede de Dios, ha sido dispuesto con orden". Pero el don de profecía procede de Dios; por consiguiente, lo distribuye ordenadamente. Ahora bien, no sería una distribución ordenada si le fuera otorgado dicho don a aquél que no está en disposición de tenerlo. Luego la profecía preexige una disposición natural.

EN CONTRA

1. Lo que depende exclusivamente del arbitrio de quien da, no preexige ninguna disposición en quien recibe. Pero la profecía es justamente una de estas cosas, como se desprende de lo dicho en *1 Corintios* (12, 11), cuando tras enumerar la profecía y otros dones del Espíritu Santo se dice que "todas estas cosas las opera un solo y mismo Espíritu, distribuyéndolas a cada uno según quiere". También se afirma en *Juan* (3, 8) que "el Espíritu sopla donde quiere". Luego para adquirir la profecía no se preexige una disposición natural.

2. Dice el Apóstol en *1 Corintios* (1, 27) que "Dios eligió la debilidad del mundo para confundir a los fuertes, y el desecho, lo que no es nada, para anular lo que es". Luego los dones del Espíritu Santo no preexigen necesariamente alguna disposición en el sujeto.

3. Dice San Gregorio[65] en su *Homilia in Pentecostes*: "Llena el Espíritu Santo a un joven citarista y lo convierte en salmista; a un pastor de ganados que prepara los higos del sicómoro y lo hace profeta". Luego el don de profecía no preexige cierta disposición o estado en aquél a quien se otorga tal don, sino que su otorgamiento depende exclusivamente de la pura voluntad divina.

SOLUCIÓN

En la profecía hay que considerar dos cosas, a saber: el don de profecía mismo y el uso de ese don una vez que ya es recibido.

El don de profecía mismo, que excede la capacidad del hombre, le es otorgado por Dios, no en virtud de alguna causa creada, si bien es cierto que la profe-

---

[65] San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia,* II, hom. 30 (PL 76, 1225D).

cía natural requiere algo de la criatura para que se produzca en nosotros, como ya se dijo[66]. Ahora bien, la operación de Dios y la operación de la criatura se distinguen porque Dios, con su operación, no sólo produce la forma sino también la materia, y su operación, para conseguir su efecto, no necesita previamente ni de la materia ni de la disposición de la materia. Pero tampoco crea una forma sin materia o sin disposición de la materia, sino que al mismo tiempo puede producir, mediante una sola operación, la materia y la forma. E incluso teniéndose una materia, por mucho que ésta se halle indispuesta, puede llevarla a la debida disposición que es precisa para la perfección que le da, como es claro en la resurrección de un muerto: pues el cuerpo muerto está completamente indispuesto para acoger al alma y sin embargo con una sola y misma operación divina, el cuerpo recibe el alma y la disposición para el alma.

En cambio, para la operación de la criatura se requiere tanto de la materia como de la debida disposición de la materia: pues la potencia creada no puede producir cualquier cosa a partir de cualquiera otra. Por tanto, es evidente que para la profecía natural se requiere poseer una disposición adecuada a la complexión natural. En cambio para la profecía que es don del Espíritu Santo no se requiere de ella, pero exige simultáneamente que junto con el don de profecía se dé al profeta la disposición natural que sea conveniente para esa profecía.

Por lo que respecta al *uso* de la profecía, éste sí depende del profeta, y de acuerdo con esto se dice en *1 Corintios* (14, 32) que "el espíritu de los profetas está sometido a los profetas". Y por eso alguno puede quedar impedido por sí mismo del uso de la profecía, y para el debido uso de la profecía necesariamente se requiere de una disposición debida, dado que el uso de la profecía surge de la capacidad creada del profeta, por lo que también se exige en él previamente una determinada disposición.

RESPUESTAS

1. Algunas disposiciones son indiferentes para la profecía, y ellas no cambian en el profeta con la operación divina, sino que la profecía tiene lugar si ellas son convenientes: pues es indiferente para la profecía con qué semejanzas se exprese la cosa profetizada. Pero la operación divina suprime en el profeta las disposiciones contrarias a la profecía, y le confiere las disposiciones necesarias para ésta.

2. Para la profecía se requiere de buena imaginación, mas no se la preexige necesariamente, ya que Dios mismo, quien infunde el don de la profecía, es capaz de mejorar la complexión del órgano de la facultad imaginativa, así como aclarar los ojos legañosos para que puedan llegar a ver mejor.

---

66 *Supra,* a. 3.

3. Esas pasiones tan vehementes arrastran totalmente hacia sí la atención de la razón y por consiguiente la alejan de su concentración en las cosas espirituales. Por eso, también el uso de la profecía puede verse impedido por pasiones vehementes, bien sea de ira, tristeza o placer, en aquel que ha recibido dicho don de profecía. Así también una complexión natural indispuesta podría llegar a impedirla, a no ser que fuese corregida de algún modo por una operación divina.

4. La analogía propuesta tiene lugar en cuanto al hecho de que, así como la gracia se halla por encima de la naturaleza, así también la gloria se halla por encima de la gracia. Sin embargo, no existe analogía absoluta [*similitudo quantum ad omnia*], porque la gracia merece la gloria, mas la naturaleza no merece la gracia. Por eso se requiere previamente el mérito de la gracia para alcanzar la gloria, pero no se requiere de una disposición de la naturaleza para obtener la gracia.

5. En el caso de la ciencia adquirida que es en cierto modo causada en nosotros, no está en nuestro poder mejorar la complexión de los órganos del alma, como sí lo está en poder de Dios, que es quien infunde el don de la profecía; por ello no hay semejanza.

6. El don de profecía lo distribuye Dios con sumo orden. Pero también conviene a la ordenación de esta distribución que alguna vez sea conferido a aquellos que parecen hallarse máximamente indispuestos para ello, de manera que lo atribuyan al poder divino, y "para que nadie pueda gloriarse ante Dios"[67], como se dice en *1 Corintios* (1, 29).

ARTÍCULO 5

Si para la profecía se requiere la rectitud de costumbres[68]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. En *Sabiduría* (7, 27) se dice: "a través de las naciones se derrama en las almas santas, haciendo amigos de Dios y profetas". Pero sólo son amigos de Dios aquellos en quienes existe rectitud de costumbres [*bonitas morum*], de

---

[67] Cfr. San Agustín, *Sermo 47*, c. 9, n. 13 (PL 38, 303).

[68] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 172, a. 4; *Super Iohannem,* c. 11, lect. 7.

acuerdo con *Juan* (14, 23): "el que me ama, cumplirá mis mandamientos". Luego tampoco puede ser constituido profeta quien no tiene rectitud de costumbres.

2. La profecía es un don del Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo no habita en un pecador, como se desprende de *Sabiduría* (1, 5): "el Espíritu Santo huye de la disciplina fingida". Luego el don de profecía no puede existir en el pecador.

3. Una acción de la que no cabe mal uso, no la puede realizar un pecador. Ahora bien, nadie puede usar mal de la profecía: pues el acto de profecía proviene del Espíritu Santo, y si alguien hiciera mal uso de la profecía, el acto de pecado y el acto del Espíritu Santo serían un mismo acto, lo que no puede ser. Luego la profecía no puede darse en un pecador.

4. Dice el Filósofo[69] en *De somno et vigilia* que "si la adivinación de los sueños proviene de Dios, no es conveniente otorgarla a cualquiera, sino sólo a los hombres óptimos". Pero consta que el don de profecía proviene solamente de Dios. Luego no se da, sino a hombres óptimos.

5. Dice Platón[70] que llevar a cabo lo óptimo es propio del que es bueno. Ahora bien, es más conveniente que la profecía se presente en el hombre bueno que en el malo. Luego como Dios es óptimo, por eso nunca dará el don de profecía a los malos.

6. En las operaciones naturales se encuentra una semejanza de las operaciones divinas; por eso Dionisio[71], en *De divinis nominibus*, compara la bondad divina a un rayo de sol, debido a que produce un efecto semejante. Pero tratándose de la operación natural, se dan más perfecciones a los más dispuestos: como, por ejemplo, los cuerpos más expuestos al sol son más iluminados. De la misma manera, estando el hombre bueno mejor dispuesto que el malo para recibir el don de la profecía, parece que este don debería darse mucho más a los buenos que a los malos. Pero no se da a todos los hombres buenos; luego no debería darse a ningún hombre malo.

7. La gracia se otorga para elevar la naturaleza. Pero la naturaleza debe elevarse más en los buenos que en los malos. Luego la gracia de la profecía debe darse más a los buenos que a los malos. Y así se concluye lo mismo que en la objeción anterior.

---

[69] Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 462 b 20.

[70] Platón, *Timeo*, según la traducción de Calcidio, 1 (ed. J. H. Waszink, 22, 18). Cfr. además: Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 19 (PG 3, 716B; Dion. 234).

[71] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, III, c. 4, §1 y §4 (PG 3, 693B y 697B; Dion. 146 y 162).

EN CONTRA

1. Está el hecho de que existió un profeta llamado Balaam, de quien se dice que fue malo[72].

2. En *Mateo* (7, 22-23) dicen los condenados: "Señor, ¿acaso no hemos profetizado en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios?", etc. Luego puede haber profecía en los hombres malos.

3. El que no posee caridad es malo. Pero la profecía puede darse en alguien que no posea caridad, como se dice en *1 Corintios* (13, 2): "Si tuviera toda ciencia y conociera todos los misterios, pero no tuviera caridad", etc. Luego la profecía puede darse en algún pecador.

SOLUCIÓN

La bondad del hombre consiste en su caridad, a través de la cual el hombre se une a Dios. Por eso, todo aquello que puede darse sin caridad, puede presentarse de manera común tanto en los buenos como en los malos: en efecto, el valor de la bondad divina es tal que ayuda a que tanto los buenos como los malos consigan su propósito, y por eso aquellos dones que no tienen una dependencia necesaria respecto de la caridad, se conceden por igual tanto a buenos como a malos. Ahora bien, la profecía no tiene una relación necesaria respecto a la caridad debido a dos razones. En primer lugar, porque la profecía pertenece al entendimiento, mas la caridad pertenece al afecto; y como el entendimiento es anterior al afecto, tampoco la profecía y otras perfecciones del entendimiento dependen de la caridad; por esta razón, la fe, la profecía, la ciencia y otras cosas semejantes, pueden presentarse tanto en los buenos como en los malos. En segundo lugar, porque la profecía se concede a alguien para utilidad de la Iglesia[73] y no para su propio provecho; pero como sucede que la dedicación de alguien que en sí mismo no es bueno –en cuanto unido a Dios mediante la caridad– puede ser más útil en algo para la Iglesia, por ello la profecía, la realización de milagros, los ministerios eclesiásticos y otras cosas semejantes que se confieren para utilidad de la Iglesia, algunas veces se encuentran en aquellos que carecen de caridad –la única que hace buenos a los hombres–.

Sin embargo, entre los pecados con los que se pierde la caridad, hay algunos que impiden el uso de la profecía y otros que no. En efecto, dado que los pecados carnales apartan completamente la mente de las cosas espirituales, cuando alguien está sometido a los pecados carnales, se vuelve inepto para profetizar, ya que para la revelación profética se requiere una mente sumamente concentrada en las cosas espirituales. Pero como los pecados espirituales no impiden

---

72 Cfr. *Glossa ordinaria* a *Números,* 22, 20.

73 Cfr. *Corintios*, 12, 7, como se ha dicho más atrás en el a. 2, co. de esta misma obra.

que la mente se ocupe de lo espiritual, por ello se puede ser profeta estando sometido a los vicios espirituales, pero no a los vicios carnales ni a grandes preocupaciones seculares, mediante las cuales se aparta la mente de sus cosas espirituales. Y por eso dice Rabbi Moisés[74] que un signo de que alguien es un falso profeta es que se ocupa de los deleites carnales y la solicitud de los asuntos seculares. Todo lo cual se halla de acuerdo con lo que se afirma en *Mateo* (7, 15): "guardaos de los falsos profetas", y también con lo que se dice después: "por sus frutos los conoceréis", es decir, "por lo que nos es manifiesto de ellos", que debe entenderse –como dice la *Glossa*[75]– que son especialmente los pecados carnales, pues los vicios espirituales se ocultan en el interior.

RESPUESTAS

1. La sabiduría se allega al alma de dos maneras: de una, cuando es la sabiduría misma de Dios la que habita en el alma; y así es como el hombre se vuelve santo y amigo de Dios; de otra manera, sólo en cuanto a su efecto, y de esta segunda forma no es necesario que nos haga santos o amigos de Dios, y de esta forma es como se allega a la mente de los malos a los que constituye en profetas.

2. Aunque la profecía sea un don del Espíritu Santo, sin embargo con el don de profecía no se da el Espíritu Santo, sino sólo con el don de caridad, por lo que la objeción no procede.

3. Nadie puede usar mal de la profecía, de modo que el acto de profecía mismo, en cuanto tal, sea malo. Pues cuando alguien ordena un acto de profecía hacia el mal, el acto de profecía mismo es bueno y proviene del Espíritu Santo, pero la ordenación de dicho acto hacia un fin indebido no proviene del Espíritu Santo, sino de la voluntad perversa del hombre.

4. La intención del Filósofo es señalar que aquello que se nos da por voluntad divina depende de la voluntad de quien da, la cual no puede ser irracional. Por eso, si la presciencia de las cosas futuras que se da en los sueños fuera otorgada por Dios, habría en esta donación algún tipo de diferenciación. Pero esto no ocurre, ya que en cualquiera se realiza tal adivinación, lo cual muestra que la adivinación por medio de los sueños es por naturaleza. En cambio, tratándose del don de profecía encontramos una diferenciación ya que no se otorga a todos, ni a quienes se hallen o no dispuestos para ello, sino sólo a aquellos a quienes la voluntad divina haya elegido. Además, quienes de suyo no sean buenos u óptimos esencialmente [*simpliciter*], pueden sin embargo ser buenos respecto a

---

74 Rabbi Moisés (Maimónides), *Dux neutrorum*, II, c. 41.

75 *Glossa ordinaria* a *Mateo*, 7, 15.

algo: que mediante ellos es ejercitado el oficio de profeta, según lo que la sabiduría divina juzgue conveniente.

5. Se muestra que Dios es bueno por el hecho de que sabe utilizar bien no sólo a los buenos sino también a los malos. Por eso mismo, nada de su suma bondad quedaría derogada si se sirviese de profetas malos para llevarse a cabo un buen oficio profético.

6. No todo el que es bueno es más apto para tener profecía que el que es pecador, ya que algunos hombres que carecen de caridad poseen mentes aptas para percibir cosas espirituales, puesto que están libres de cosas terrenas y carnales, y están dotados de un entendimiento naturalmente claro. Por el contrario, sucede que algunos poseen caridad, pero están envueltos en cosas terrenas y carnales, y carecen de un entendimiento naturalmente perspicaz. Por eso, en ocasiones, por éstas y otras razones similares, el don de profecía se da a algunos hombres malos, y se deniega a algunos hombres buenos.

7. Mediante la gracia de la profecía se eleva la naturaleza del hombre, no para que éste alcance la gloria directamente, sino para utilidad de otros. En cambio, en los buenos, su naturaleza es elevada mediante la gracia santificante [*gratiam gratum facientem*] para que alcancen la gloria; por lo tanto, el argumento no es concluyente.

ARTÍCULO 6

Si los profetas pueden ver en el espejo de la eternidad[76]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice la *Glossa*[77] sobre el texto de *Isaías* (38, 1): "Dispón de tu casa", etc., que "los profetas leen en el mismo libro de la presciencia divina, en donde están escritas todas las cosas". Pero el libro de la presciencia divina no parece ser otra cosa que el espejo de la eternidad, en el que resplandecen todas las formas de las cosas desde la eternidad. Luego los profetas ven en el espejo de la eternidad.

---

[76] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a. 1; *Super Isaiam*, c. 1 y c. 6.

[77] *Glossa ordinaria* a *Isaías,* 38, 1.

2. Podría objetarse que al decir que los profetas leen el libro de la presciencia, o que ven en el espejo de la eternidad, ello no se dice materialmente, como si vieran el mismo libro o espejo, sino sólo causalmente, porque el conocimiento profético que poseen deriva de dicho libro o espejo. Pero en contra: cuando se dice que el profeta ve en el espejo de la eternidad o que lee en el libro de la presciencia divina, se está atribuyendo a los profetas un conocimiento privilegiado. Sin embargo, el que del libro de la presciencia divina o del espejo de la eternidad se derive algún conocimiento, no constituye ningún conocimiento privilegiado, ya que todo conocimiento humano deriva justamente de ahí, como se desprende de lo que dice Dionisio[78] en *De divinis nominibus*. Luego no se dice que los profetas vean en el espejo de la eternidad como viendo lo que se deriva de él, sino como contemplando [*intuentes*] en lo visto [*viso*] mismo otras cosas.

3. Ninguna cosa puede verse sino ahí donde está. Pero los futuros contingentes que ven los profetas, atendiendo a su verdad inmutable, sólo están en la presciencia divina misma. Luego los profetas los ven en la presciencia divina misma, y así se concluye lo mismo que antes.

4. Mas podría replicarse que los futuros contingentes existen primordialmente en la presciencia divina, y que de ahí se derivan por medio de algunas especies hacia la mente humana, en donde son vistos por el profeta. Pero en contra: todo lo que se recibe en algo, está en él según el modo del que lo recibe y no según el modo de lo recibido. Ahora bien, la mente del profeta es mutable, luego en ella no pueden ser recibidos inmutablemente los futuros contingentes.

5. Aquello que es propio del conocimiento divino sólo puede ser conocido en Él. Pero conocer el futuro es propio de Dios, como aparece en *Isaías* (41, 23): "Anunciad lo que ha de suceder para que sepamos que vosotros sois dioses". Luego los profetas no pueden ver los futuros contingentes sino en el mismo Dios.

6. Dice Avicena[79] que algunas veces la mente del hombre se eleva tanto que "alcanza el ámbito de la presciencia". Pero la mayor elevación de la mente humana se da con el conocimiento profético. Luego parece que con éste se alcanza el ámbito de la presciencia de tal suerte que puede verse el futuro en la misma prescienciade Dios.

7. El fin de la vida humana consiste, como dicen los filósofos, en que el hombre alcance con su mente un ámbito superior, que es el ámbito de las sustancias inteligibles. Pero esto no sería posible [*inconveniens*] si el hombre no alcanzara su fin propio, por consiguiente el hombre alcanza a veces con su men-

---

[78] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §2 (PG 3, 868B; Dion. 390).

[79] Mejor: Algacel, *Metaphysica*, II, tr. 5, 9 (ed. Muckle, 196).

te a las sustancias inteligibles, de las que la suprema es la esencia divina, en la que brillan todas las cosas. Luego el profeta, que entre los hombres es el que posee de manera principal una mente elevada, puede alcanzar con su mente la esencia divina, que parece ser "espejo de la eternidad"; y así se concluye lo mismo que antes.

8. Si existiesen dos espejos, de los cuales uno fuese superior y el otro inferior, y del espejo superior proviniesen las imágenes que están en el inferior, no se podría decir que aquel que ve en el espejo inferior unas especies, las vea en el espejo superior, no obstante la visión que tiene derive de algún modo del espejo superior. Pero las especies de las cosas futuras que existen en la mente del profeta provienen de la mente divina, así como lo que aparece en el espejo inferior proviene del espejo superior. Por tanto, del hecho de que el profeta vea en su mente las especies recibidas de la mente divina, no debe decirse que ve en la mente divina sino en su propia mente. Ahora bien, la mente propia no es un "espejo de la eternidad", sino un espejo temporal. Luego, si los profetas sólo ven en la mente propia –como se ha dicho antes–, no se diría que ven en un espejo eterno, sino en uno temporal, aunque lo que vean se derivara del espejo eterno.

9. Pero podría argumentarse que cuando se dice que se ve algo, no sólo se trata de la cosa iluminada por el sol, sino también del sol mismo, pues por medio de la iluminación se ve al mismo sol. Pero en contra está que en el sol no aparecen las imágenes visibles de las cosas, pues ello parece más bien ser propio de la índole de espejo. Luego parece que decir "ver en el sol" no es como decir "ver en un espejo".

10. La visión por la que se ve a Dios como objeto de bienaventuranza es más noble que aquélla por la que es visto como esencia de las cosas, porque la primera nos hace felices, mas no la segunda. Pero el hombre, en el actual estado itinerante, puede elevarse mediante una gran elevación para ver a Dios como objeto de bienaventuranza, elevación por la que su mente se aparta completamente de los sentidos, como ocurre en el arrebato. Luego la mente del profeta, mediante una menor elevación, y sin arrebato alguno, puede elevarse para ver la esencia divina, como especie de las cosas, y así, el profeta puede ver en el espejo de la eternidad.

11. La esencia divina considerada en sí misma dista más de su presencia considerada como imagen en una cosa, que lo que dista su imagen en una cosa respecto a su imagen en otra; porque la distancia entre Dios y una criatura, es mayor que la que hay entre una criatura y otra. Pero alguien puede ver a Dios como especie de una criatura, sin verlo como especie de otra, de lo contrario, sería necesario que todos los que ven a Dios conocieran todas las cosas. Por tanto, alguien puede verlo como especie de ciertas cosas, sin ver la esencia de Dios en

sí misma. Luego quienes no ven a Dios en su esencia pueden ver en el espejo de la eternidad, y esto es lo que parece ser propio de los profetas.

12. Dice San Agustín[80] en *De Trinitate*, que las mentes de algunos pueden ser elevadas a tan grandes alturas, que desde la suprema cumbre de todas las cosas pueden contemplar las razones inmutables. Pero parece que las mentes de los profetas son las que se elevan a mayores alturas. Luego parece que aquello de lo que profetizan, lo ven desde la suprema cumbre de todas las cosas, es decir, desde la esencia divina; y así se concluye lo mismo que antes.

13. Sólo puede haber juicio de una cosa desde aquello que es superior a ella, como se desprende de lo que afirma San Agustín[81] en *De vera religione*. Pero aquello de lo que juzgan los profetas son las verdades inmutables de las cosas. Luego no puede ser que juzguen de ellas a partir de algo temporal y mutable, sino a partir de una verdad inmutable que es Dios mismo; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Sobre aquello de *Lucas* (10, 24): "Porque yo os digo que muchos profetas y reyes", etc. explica la *Glossa* que: "los profetas y los hombres justos vieron de lejos y confusamente la gloria de Dios a través de un espejo". Pero quien ve en la presciencia eterna misma no ve confusamente. Luego los profetas no vieron en la presciencia divina misma, a la que algunos llaman espejo de la eternidad.

2. Dice San Gregorio[82] en *Super Ezechielem* que: "Mientras vivimos en esta carne mortal, nadie progresa tanto en la virtud de la contemplación, que pueda fijar los ojos del alma en el resplandor mismo de la luz infinita; pues de ningún modo se ve al Dios omnipotente en su claridad propia; sino que algo se espejea debajo de ella, por lo cual, el alma corregida, va avanzando hasta alcanzar más tarde la gloria de su visión. Y así, en efecto, el profeta Isaías, al declarar que había visto al Señor, diciendo: «Y vi al Señor sentado», etc., añade después: «y las cosas que estaban debajo de él henchían el templo», ya que, como se ha dicho, cuando la mente avanza en su contemplación no se contempla ya lo que Él mismo es, sino lo que hay bajo Él". De esto se desprende que ni Isaías, ni los otros profetas vieron en el espejo eterno.

3. Ningún hombre malo puede ver en el espejo eterno. Por eso se dice en *Isaías* (26, 10), según otro texto que: "desaparezca el impío, para que no vea la gloria de Dios". Pero algunos hombres malos son profetas. Luego no hay visión profética en el espejo eterno.

---

80 San Agustín, *De Trinitate*, IV, c. 17 (PL 42, 903).

81 San Agustín, *De vera religione*, c. 31 (PL 34, 147).

82 San Gregorio Magno, *Super Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 956A).

4. Los profetas poseen un conocimiento diferenciado de las cosas que ven proféticamente. Pero el espejo eterno, siendo completamente uniforme, no parece ser tal que en él pueda recibirse un conocimiento diferenciado de múltiples cosas. Luego la visión profética no alcanza el espejo eterno.

5. Lo que se ve en el espejo no se ve como unido al observador, sino en el espejo a cierta distancia de él. Pero el espejo de la eternidad está unido a la mente del profeta, ya que Dios mismo está en todo por esencia. Luego la mente del profeta no puede ver en el espejo eterno.

SOLUCIÓN

El espejo, propiamente hablando, sólo se encuentra entre las cosas materiales. Pero se dice también de las cosas espirituales, mediante un cierto cambio de significado, por su semejanza con el espejo material; por ejemplo, en las cosas espirituales algo se considera espejo cuando en él se representan otras cosas, al igual que en un espejo material aparecen las formas de las cosas que se ven. Por consiguiente, algunos dicen que la mente divina es un cierto espejo porque en ella resplandecen las razones de todas las cosas, y se le llama espejo de la eternidad debido a que es eterno y posee la eternidad. Además dicen que este espejo puede verse de dos maneras: o bien por su esencia, en cuanto que es el objeto de la bienaventuranza –y de esta manera sólo puede ser visto por los bienaventurados ya sea de manera absoluta, ya sea relativamente, como en el arrebato místico–; o bien en cuanto que en él se reflejan las demás cosas, que es como se ve propiamente en un espejo; y es de este modo como dicen que el espejo de la eternidad fue visto por los ángeles antes de su bienaventuranza, y por los profetas.

Pero esta opinión no parece ser razonable debido a dos cosas. En primer lugar, porque las especies mismas de las cosas que aparecen en la mente divina no son nada distinto en realidad [*secundum rem*] de la misma esencia divina, sino que estas especies o razones se distinguen en ella por la diferente relación que tienen respecto a distintas criaturas. Por tanto conocer la esencia divina y las especies que aparecen en ella no es otra cosa que conocerla en sí y referida a otra cosa, respectivamente. Ahora bien, conocer algo en sí mismo es previo a compararlo con otra cosa. Por esto, la visión por la que se ve a Dios como especie de las cosas, presupone aquélla otra por la que se le ve como una esencia en sí, es decir, en cuanto objeto de la bienaventuranza. Por eso es imposible que alguien vea a Dios en cuanto especie de las cosas y no le vea en cuanto objeto de bienaventuranza.

En segundo lugar, porque la especie de una cosa se encuentra en otro de dos modos: de un modo, como preexistente a la cosa respecto de la cual es especie suya; de otro modo, como lo que resulta de la misma cosa. Ahora bien, aquello

en lo que aparecen las especies de las cosas como preexistentes a esas mismas cosas no puede llamarse propiamente espejo, sino más bien ejemplar. En cambio, puede llamarse espejo a aquello en lo que se encuentran las imágenes de las cosas mismas. Por tanto, puesto que en Dios están las especies o razones de las cosas, en ningún lugar ha sido afirmado por los santos que Dios sea espejo de las cosas, sino más bien que las mismas cosas creadas son espejo de Dios, como se dice en *1 Corintios* (13, 12): "ahora vemos a Dios mediante un espejo, confusamente"; y de esta forma también se dice que el Hijo es espejo del Padre, porque aquél recibe en sí mismo, del Padre, la especie de la divinidad, de acuerdo con lo que se dice en *Sabiduría* (7, 26): "Pues es el resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha de la majestad de Dios".

Por consiguiente, cuando los doctores dicen que los profetas ven en el espejo de la eternidad, esto no debe entenderse como si vieran al mismo Dios eterno como el espejo de las cosas, sino porque ven en lo creado algo en lo que se refleja la eternidad divina; de modo que por espejo de la eternidad se entiende, no lo que es eterno, sino lo que refleja la eternidad. Y que a Dios le competa conocer con toda certeza el futuro como si fuera presente –afirma Boecio[83]– es porque su mirada tiene dimensión de eternidad: porque es total y simultánea; de manera que de una sola mirada abarca todas las épocas y todos sus sucesos. Por consiguiente, dado que de esta mirada divina resulta en la mente del profeta un conocimiento del futuro por medio de la luz profética [*lumen propheticum*] y mediante especies –en las que el profeta ve–, a dichas especies, juntamente con la luz profética, suele llamárseles espejo de la eternidad, porque reflejan lo que Dios ve, puesto que en la eternidad los eventos futuros los ve presencialmente.

Así, pues, debe concederse que sólo desde esta última perspectiva pueden los profetas ver en el espejo de la eternidad, y no de acuerdo con quienes consideran que ello equivale a ver un espejo eterno –que es a lo que parecen referirse las objeciones señaladas en la primera parte–; por esto, es a ellas a las que debemos responder en primer lugar.

RESPUESTAS

1. Se dice que los profetas leen en el libro de la presciencia esta imagen porque del mismo libro de la presciencia divina surge en la mente del profeta un conocimiento [*notitia*] de lo futuro, de la misma forma que, de la lectura de un libro, surge en la mente del lector un conocimiento de las cosas que se han escrito en el libro. Pero no se afirma eso en cuanto esta imagen que el profeta ve en la misma presciencia de Dios, al igual que quien lee en un libro material, ve el libro material. También puede decirse que así como la noticia que se produce

---

[83] Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6 (PL 63, 859A).

en la mente del profeta se la considera espejo de la eternidad –es decir, que representa la eternidad– así también puede llamarse presciencia en un sentido cuasi material, porque en esa noticia se describe la presciencia de Dios respecto a algo.

2. Aunque todo conocimiento derive de la presciencia divina, sin embargo, no todo conocimiento la refleja de manera que se vea lo futuro en el presente bajo razón de eternidad. Por lo que no puede llamarse a cualquier conocimiento espejo de la eternidad, sino que en éste se manifiesta el conocimiento privilegiado de los profetas.

3. Las razones de los futuros contingentes, atendiendo a su verdad inmutable, están originalmente en la mente divina; pero de ahí fluyen hacia la mente del profeta. Y así el profeta puede conocer en la revelación los futuros de modo inmutable.

4. La forma recibida depende del modo del recipiente en cuanto algo: en cuanto tiene el ser en el sujeto; pues en él existe material o inmaterialmente, uniforme o múltiplemente conforme la exigencia del sujeto recipiente. Pero, en cuanto a otra cosa, la forma recibida lleva al sujeto recipiente al modo propio de ella, toda vez que las notas que pertenecen a la forma le son comunicadas al sujeto recipiente. Así pues, el sujeto recipiente es perfeccionado y dado a conocer mediante la forma, y de esta manera, el cuerpo corruptible se vuelve inmortal por participar de la gloria de la inmortalidad. De modo semejante, por la irradición de la verdad inmutable también la mente del profeta es elevada hacia la visión inmutable de cosas mutables.

5. Como el conocimiento de los futuros pertenece propiamente a Dios, el conocimiento de los futuros no puede ser recibido sino de Dios. Sin embargo, no es necesario que vea a Dios mismo todo aquél que conoce los futuros por Dios.

6. La mente del profeta –según lo dicho por aquel filósofo– alcanza el ámbito de la presciencia o de las inteligencias, no porque vea a tales inteligencias, sino porque por la irradiación de éstas se hace partícipe de la presciencia de las mismas.

7. También de acuerdo con la fe, el fin de la vida humana consiste en que el hombre alcance un ámbito superior. Pero a este fin se llega sólo con la vida eterna, no en el estado de la presente vida.

8. Aunque el espejo en que ve el profeta sea temporal, sin embargo es reflejo de la eterna presciencia de Dios; y en este sentido ve en el espejo de la eternidad.

9. Aunque el sol no pueda ser espejo de las cosas por él visibles, estas cosas visibles, en cierto modo, pueden considerarse espejo del sol, dado que en ellas resplandece la claridad del sol. De este modo también el conocimiento que está en la mente del profeta puede ser considerado espejo de la eternidad.

10. Es más perfecta la visión por la que vemos a Dios como especie de las cosas, que aquélla por la que lo vemos como objeto de la bienaventuranza, porque la primera presupone a la segunda y muestra ser más perfecta que ella; pues quien en la causa puede ver sus efectos ve con más perfección que aquél que sólo ve la esencia de la causa.

11. La relación por la que Dios se refiere a una criatura, no presupone la relación por la que se refiera también a otra, al modo como la relación por la que Dios se refiere a una criatura presupone la misma esencia de Dios absolutamente, y así el argumento no es concluyente.

12. Las palabras de San Agustín no se refieren a la visión que tienen los profetas, sino a la visión que tienen los santos en la patria celestial o bien a la que tienen aquellos que en el presente estado de vida ven según el modo propio de la patria celestial, como ocurrió con el arrebato [místico] de San Pablo.

13. Los profetas juzgan sobre la verdad inmutable de las cosas futuras mediante la verdad increada, no porque la vean sino porque son iluminados por ella.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1-3. Por lo que se refiere a las objeciones presentadas en contrario, las concedemos siempre que se refieran a que no es posible que los profetas vean al Dios mismo eterno, aunque le vean en el espejo de la eternidad, tal como se ha dicho.

4-5. Sin embargo, las dos últimas objeciones no argumentan correctamente, porque aunque Dios sea completamente uniforme, de él puede recibirse un conocimiento diferenciado de las cosas en cuanto él es la razón propia de cada una de ellas. De modo semejante, aunque sea posible trasladar el sentido de espejo de las cosas materiales a ciertas cosas espirituales, dicha traslación de sentido no abarca todas las condiciones del espejo material, al punto de que cualquiera de ellas sean aplicables al espejo espiritual, sino sólo en cuanto a la representación o reflejo.

ARTÍCULO 7

Si en la revelación profética se imprimen, por voluntad divina, nuevas especies de las cosas, o sólo una luz intelectual, en la mente del profeta[84]

Parece que sólo se imprime una luz intelectual.

OBJECIONES

1. Como dice la *Glossa*[85] a *2 Corintios* (12, 2), se dice que alguien es profeta por la sola visión intelectual. Pero la visión intelectual no se refiere a las cosas mediante sus semejanzas, sino mediante sus esencias, como ahí mismo[86] se dice. Luego en la visión profética no se generan especies en la mente del profeta.

2. El entendimiento abstrae de la materia y de las condiciones materiales. Ahora bien, si con la visión intelectual que tiene el profeta se formaran algunas semejanzas, éstas no tendrán mezcla alguna de materia ni de condiciones materiales. Luego mediante ellas el profeta no podría conocer los particulares sino sólo los universales.

3. De aquellas cosas sobre las cuales hay revelación profética, los profetas tienen algunas especies en su mente. Por ejemplo Jeremías[87], que profetizaba el incendio de Jerusalén, tenía en su alma la especie percibida sensiblemente de dicha ciudad, así como la del fuego comburente que varias veces había visto. Así pues, si por la divinidad se imprimieran en la mente del profeta de las mismas cosas otras especies, se seguiría que habría en el mismo sujeto dos formas de una misma cosa: lo cual resulta inconveniente.

4. La visión por la que se ve la esencia divina es mejor que aquélla por la que se ven las especies de las cosas. Pero la visión por la que se ve la esencia divina no basta para recibir el conocimiento de alguna cosa; de lo contrario, los que ven la esencia divina verían todas las cosas. Luego tampoco las especies impresas en la mente del profeta podrán conducir al profeta al conocimiento de las cosas.

5. Aquello que alguien puede producir por virtud propia no es necesario que en el profeta se realice con intervención divina. Pero cualquiera puede formar en

---

[84] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a. 2; *Super Isaiam*, c. 1; *Super I Corinthios*, c. 14, lectio1.

[85] *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 2 (PL 192, 81B).

[86] *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 2 (PL 192, 81A).

[87] *Jeremías*, 1, 13.

su mente las especies de cualesquiera cosas mediante su facultad imaginativa, la cual compone y divide las imágenes tomadas de las cosas. Luego no es necesario que por voluntad divina se impriman las especies de algunas cosas en la mente del profeta.

6. La naturaleza actúa por el camino más corto que puede, y con mayor razón Dios, quien al actuar, opera aún con mayor orden. Pero el camino que lleva al conocimiento de algo desde las especies que ya están en el alma del profeta es más corto que aquél que lo hace desde especies impresas por primera vez. Luego no parece que tenga lugar una nueva impresión de especies.

7. Tal como dice la *Glossa* de San Jerónimo[88] sobre *Amós* (1, 2), los profetas se sirven de las semejanzas de las cosas con las que están familiarizados. Pero ello no sería así si la visión profética de esas cosas se realizara mediante especies impresas por vez primera. Luego no se imprimen en el alma del profeta nuevas especies, sino sólo una luz profética.

EN CONTRA

1. La vista no está determinada a conocer algo visible determinado por medio de la luz, sino por medio de una especie visible. Y de modo semejante, el entendimiento posible no está determinado a conocer lo inteligible por la luz del entendimiento agente, sino por las especies inteligibles. Luego estando determinado el conocimiento profético a conocer algo que antes no conocía, parece que no basta la infusión de la luz sino que también es necesaria la impresión de ciertas especies.

2. Dice Dionisio[89] en su tratado *De caelesti hierarchia* que "nos es imposible ver la luz de Dios con suma claridad, sino atenuada por una variedad de velos sagrados". Pero llama[90] velos a las figuras. Luego al profeta sólo se le infunde la luz inteligible mediante especies imaginativas.

3. En todos los profetas, la infusión de la luz es uniforme. Pero no todos los profetas reciben un conocimiento uniforme, ya que algunos profetizan sobre lo presente, algunos sobre lo pasado, y otros sobre lo futuro, como dice la *Glossa* de San Gregorio[91] al inicio del libro de *Ezequiel*. Luego no sólo les es infundida luz a los profetas, sino que también se imprimen en ellos ciertas especies mediante las cuales se distinguen los conocimientos de los profetas.

---

88 *Glossa ordinaria* de San Jerónimo a *Amós*, 1, 2 (PL 25, 993A-B).

89 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 1, §2 (PG3, 121B; Dion. 733).

90 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 1, §3 (PG3, 124A; Dion. 738).

91 *Glossa ordinaria* de San Gregorio Magno, *Super Ezechielem*, I hom. 1 (PL 76, 786A).

4. La revelación profética se realiza cuando en el profeta hay una locución interior hecha por Dios o por un ángel; esto es evidente a quien mira los escritos de todos los profetas. Pero toda locución se realiza mediante ciertos signos. Luego la revelación profética se realiza mediante ciertas semejanzas.

5. La visión imaginaria y la visión intelectual son superiores a la corporal. Pero cuando se da una visión corporal sobrenaturalmente, en tal caso se presenta a los ojos del sujeto que ve una especie corporal; como ocurrió con aquellas cosas que escribió cierta mano en la pared al rey Baltasar, según se narra en *Daniel* (5, 5). Luego con mayor razón es necesario que en la visión imaginaria e intelectual realizadas sobrenaturalmente se impriman nuevas especies.

SOLUCIÓN

La profecía es cierto conocimiento sobrenatural. Mas para que haya conocimiento se requieren dos cosas: recepción de lo conocido, y juicio acerca de lo recibido, como ya se dijo en otro lugar[92]. Por eso a veces el conocimiento es sobrenatural según la recepción únicamente, otras veces sólo según el juicio, y otras veces según ambos. Ahora bien, si es sobrenatural según la recepción únicamente, no por ello se dice de alguien que es profeta: así como no se considera profeta al Faraón[93] que recibió sobrenaturalmente el juicio de una futura fertilidad y esterilidad, bajo la imagen de las vacas y de las espigas. Pero si alguien posee un conocimiento sobrenatural según el juicio o según la recepción y el juicio simultáneamente, entonces se considera que es un profeta.

La recepción sobrenatural puede ser según tres clases de visión a saber: la primera, según una visión corporal, cuando algo se manifiesta por voluntad divina a los ojos del cuerpo, como aquellas cosas que escribió cierta mano en la pared al rey Baltasar[94]. La segunda, según una visión imaginaria, cuando por la divinidad se manifiesta la imagen de algunas cosas a los profetas, como la olla hirviendo a Jeremías[95], y los caballos y montes a Zacarías[96]. La tercera, según una visión intelectual, cuando le son mostradas al entendimiento algunas cosas que exceden su capacidad natural.

Y estando el entendimiento humano en potencia natural con respecto a las formas inteligibles de todas las cosas sensibles, no habrá recepción sobrenatural, cualesquiera que sean las especies inteligibles que existan en el entendimiento. Tal como se presenta una recepción sobrenatural en la visión corporal cuando se

---

92 *Supra*, a. 3, ad1.

93 Cfr. *Génesis*, 41 ss.

94 Cfr. *Daniel*, 5, 5.

95 Cfr. *Jeremías*, 1, 13.

96 Cfr. *Zacarías*, 6, 1.

observan cosas que no están formadas según su naturaleza, sino que sólo son manifestables por la divinidad; y tal como hay recepción sobrenatural en la visión imaginaria cuando se ven algunas semejanzas no tomadas de los sentidos, sino formadas por medio de alguna facultad del alma. Ahora bien, el entendimiento sólo recibe sobrenaturalmente cuando ve las sustancias inteligibles mismas por su esencia, como a Dios y a los ángeles, a los que no puede alcanzar por su propia capacidad natural. Y entre estas tres recepciones sobrenaturales mencionadas, es la última la que excede el modo de ser de la profecía, por lo que se dice en *Números* (12, 6) que: "si uno de entre vosotros fuera un profeta de Dios yo le hablaría en sueños o en visión. No así a mi siervo Moisés, quien ve a Dios directamente y no mediante figuras ni enigmas". Así pues, ver a Dios en su esencia –como es visto en el arrebato místico o como lo ven los bienaventurados– e incluso ver otras sustancias inteligibles por su esencia, excede la visión profética. Pero la primera recepción sobrenatural citada, es decir, la que es según una visión corporal, se halla por debajo de la profecía, pues mediante dicha recepción no es preferible el profeta a cualquiera otra persona –ya que todos pueden igualmente ver la especie formada por la divinidad–. Por tanto, la recepción sobrenatural que es propia de la profecía es la recepción de la visión imaginaria. Luego todo profeta tiene o sólo un juicio sobrenatural de aquello que ve por otro –como lo tuvo José acerca de lo que vio el Faraón[97]–; o bien recibe un visión imaginaria al mismo tiempo que tiene el juicio de ella.

Por consiguiente, el juicio sobrenatural se da al profeta con la luz que le es infundida, por la cual su inteligencia se hace apta para juzgar, y para esto no se requieren especies. Pero en cuanto a la recepción, sí se requiere una nueva formación de especies, de modo que o bien se producen en la mente del profeta especies que antes no existían –como si a un ciego de nacimiento le fuesen infundidas las especies de los colores–, o bien las especies preexistentes en él son ordenadas y compuestas por la divinidad de un modo tal que correspondan al significado de aquello que debe serle revelado al profeta. Y sólo de esta manera es como debemos conceder que la revelación profética no sólo comprende luz sino también especies, aunque a veces sólo luz.

RESPUESTAS

1. Aunque el profeta sólo sea considerado gracias a la visión intelectual que tiene, sin embargo, a la profecía no corresponde exclusivamente la visión intelectual, sino también la visión imaginaria, por la que pueden formarse especies que correspondan también a la representación de cosas singulares.

2. De lo anterior es evidente la respuesta a la segunda objeción.

---

97 Cfr. *Génesis*, 41, 14 ss.

3. De aquellas cosas que el profeta vio no es necesario que le sean infundidas especies nuevamente, sino sólo que a partir de las especies almacenadas en el cofre de la facultad imaginativa se produzca una agregación ordenada de las mismas que corresponda a la determinación de aquello que debe ser profetizado.

4. La esencia divina, en cuanto existe de suyo, representa más vivamente una cosa que cualquier especie o imagen. Pero debido a que quien lograra verla sería superado por la eminencia de dicha esencia, puede que quien vea la esencia divina no vea todas las cosas que representa. En cambio las especies impresas en nuestra imaginación nos son proporcionadas, por lo que a partir de ellas podemos llegar al conocimiento de las cosas.

5. Así como aquél que recibe la ciencia desde los signos, el conocimiento de dichos signos es la vía que le conduce a las cosas mismas; así también, por el contrario, en aquél que tiene que indicar el significado de algo, se presupone el conocimiento de la cosa que ha de ser indicada para la formación de signos; pues nadie puede emplear signos adecuados a la cosa que ignora. Por consiguiente, aunque cualquier hombre pueda formar cualquier clase de imágenes por virtud natural, sin embargo, no podría hacer que se formaran aquéllas que se refieren al futuro de una cosa, a no ser que por ellas tuviera el conocimiento de aquella cosa. Y por eso la formación de la visión imaginaria se da en el profeta de modo sobrenatural.

6. Esas especies que preexisten en la imaginación del profeta, no bastan para dar a conocer el significado de las cosas futuras, por lo que es necesario que sean modificadas por la divinidad.

7. Las especies preexistentes en la imaginación del profeta son como los elementos con los que se compone en cierto modo aquella visión imaginaria que es mostrada por la divinidad. De ahí que el profeta se sirva de las semejanzas de las cosas con las que está familiarizado.

Respuestas a las objeciones en contra

Pero debido a que no siempre se produce la revelación profética mediante algunas especies –como ya se dijo–, por ello es preciso responder a las razones señaladas en contra.

1. Aunque en el profeta no se determine el conocimiento de algo por la luz intelectual –que cuando se da, éste recibe sólo el juicio sobrenatural–, sin embargo, es determinado por las especies vistas por otro –tal como el conocimiento de José estuvo determinado por las especies que había visto el Faraón–, o bien por las especies que ha visto él mismo, pero no sobrenaturalmente.

2. El rayo de la luz de Dios ilumina siempre al profeta ciertamente con figuras veladas, pero no porque se infundan siempre las especies, sino porque dicho rayo de luz se une a las especies preexistentes.

3. La revelación profética también se distingue por parte de la luz intelectual que unos perciben más plenamente que otros, y por parte de las especies que, o bien preexisten en el profeta o bien son recibidas por vez primera tanto por el profeta como por otro.

4. Así como dice San Gregorio[98] en su *Moralia*: "Dios habla a los ángeles y les muestra lo invisible que estaba oculto a sus corazones"; y de modo semejante, de esto depende el que Él habla a las almas santas en cuanto les infunde certeza. Luego la locución a que se refieren las Escrituras, por la que Dios ha hablado a los profetas, no se refiere sólo a las especies de las cosas infundidas a ellos, sino también a la luz infusa por la que la mente del profeta se cerciora de algo.

5. La visión intelectual y la imaginaria son más dignas que la corporal, pues por ellas no sólo vemos las cosas presentes, sino también las ausentes, mientras que con la visión corporal sólo discernimos lo presente; y por eso, en la imaginación y el entendimiento se conservan las especies de las cosas, y no en el sentido. Luego, por lo anterior, para que la visión corporal sea sobrenatural, siempre es necesario que se formen nuevas especies corporales, pero esto no se requiere para que la visión imaginaria o intelectual sea sobrenatural.

ARTÍCULO 8

Si toda revelación profética se produce por mediación de un ángel[99]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[100] en *De Trinitate*: "Algunas mentes son tan elevadas, que no ven las razones inmutables mediante un ángel, sino en la suprema cumbre de las cosas". Y parece que esto compete especialmente a los profetas. Luego la revelación no se les hace mediante un ángel.

2. Los dones del Espíritu Santo provienen inmediatamente de Dios, como los hábitos infusos. Pero la profecía es un don del Espíritu Santo, como se despren-

---

98 San Gregorio Magno, *Moralia*, II, c. 7 (PL 75, 559B).

99 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 172, a. 2; *Super Isaiam*, c. 6.

100 San Agustín, *De Trinitate*, IV, c. 17 (PL 42, 903).

de de *1 Corintios* (12, 10), y es además cierta luz infusa. Luego proviene de Dios sin mediación de ningún ángel.

3. La profecía natural es la profecía que procede por la potencia creada, como ya se dijo[101]. Pero el ángel es una criatura. Luego la profecía que no es natural, sino don del Espíritu Santo, no se lleva a cabo mediante un ángel.

4. La profecía se lleva a cabo conforme a la infusión de una luz y la impresión de ciertas especies. Pero ninguna de estas dos cosas parece que pueda hacerse por medio de un ángel, porque o bien él sería el creador de la luz o bien de las especies que sólo podrían ser hechas de la nada. Luego la visión profética no se realiza por mediación de un ángel.

5. En la definición de profecía se dice que profecía es una revelación o inspiración divina. Y si fuera realizada por mediación de un ángel se diría que es angélica y no divina. Luego no se hace mediante un ángel.

6. En *Sabiduría* (7, 27) se dice que la sabiduría divina "que pasa por todas las naciones en las almas santas, forma amigos de Dios y profetas". Luego uno se hace profeta inmediatamente por Dios, no por mediación de un ángel.

EN CONTRA

1. Moisés parece haber sido más excelente que otros profetas, según se desprende de *Números* (12, 6-7 ss.), y *Deuteronomio* (34, 10). Pero a Moisés le fue hecha una revelación divina por medio de ángeles, por eso se dice en *Gálatas* (3, 19) que la ley "fue promulgada por los ángeles en la mano de un mediador". Y en *Hechos* (7, 38) dice Esteban refiriéndose a Moisés que: "él es el que estuvo en la asamblea del desierto con el ángel que le hablaba en el monte Sinaí y con nuestros padres". Luego, con mayor razón, todos los demás profetas recibieron su revelación profética por mediación de un ángel.

2. Dice Dionisio[102] en *De caelesti hierarchia* que "nuestros gloriosos padres lograron tener visiones divinas por mediación de potencias celestes".

3. Dice San Agustín[103] en *De Trinitate* que todas las apariciones hechas a los padres, en el Antiguo Testamento, fueron proporcionadas por medio de ángeles.

SOLUCIÓN

En la revelación profética convergen dos cosas: a saber, la iluminación de una mente, y la formación de ciertas especies en la facultad imaginativa. Por consiguiente, la misma luz profética por la que es iluminada la mente del profe-

---

[101] *Supra*, a. 3.

[102] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §3 (PG 3, 180C; Dion. 811).

[103] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 11 (PL 42, 882).

ta, procede originalmente de Dios, pero en todo caso, para su adecuada recepción por parte de la mente humana se conforma y en cierto modo se prepara en la luz angélica. Es decir, como la luz divina es la más simple y universal por su capacidad, percibirla en esta vida no tiene proporción al alma humana, a no ser que en cierto modo se contrajera y se especificara mediante su unión a la luz angélica –la cual está más contraída y proporcionada a la mente humana–. Pero la misma formación de las especies en la facultad imaginativa, ha de ser atribuida propiamente a los ángeles, ya que toda criatura corporal es gobernada por las criaturas espirituales, como prueba San Agustín[104] en *De Trinitate*. Mas la facultad imaginativa se sirve de un órgano corporal; por eso, de la formación de especies en ella corresponde al ministerio propio de los ángeles.

RESPUESTAS

1. Como ya fue dicho[105], las palabras de San Agustín se refieren a la visión beatífica o a la visión perteneciente al arrebato místico, no a la visión profética.

2. La profecía se cuenta entre los dones del Espíritu Santo en virtud de la luz profética que ciertamente es infundida de modo inmediato por Dios, aunque para la adecuada recepción de la misma colabore el ministerio de los ángeles.

3. Aquello que se produce por la criatura, con su potencia propia, es de cierta manera natural. Pero lo que se produce en la criatura, no por obra de ella misma, sino en tanto movida por Dios –como si fuese instrumento de alguna operación divina–, es sobrenatural. Por tanto, la profecía que tiene origen en el ángel, según el conocimiento natural del ángel, es una profecía natural; pero aquélla que tiene origen en el ángel en cuanto que ha recibido una revelación de Dios, es una profecía sobrenatural.

4. El ángel no crea la luz en el entendimiento humano, ni las especies en la facultad imaginativa, sino que con la operación del ángel se fortalece por influencia divina la luz natural del intelecto humano y, en cuanto a esto, se dice que el ángel ilumina al hombre. Y también se deriva de esto que el ángel tenga el poder de impresionar el órgano de la imaginación y de formar en la visión de la imaginación aquello que corresponda a la profecía.

5. La operación no se atribuye al instrumento, sino al agente principal –como el escaño no se considera un efecto de la sierra sino del carpintero–. De modo semejante, como el ángel no es causa de la revelación profética, sino como un instrumento divino por la revelación que Dios le ha transmitido, la profecía no debe considerarse revelación angélica sino divina.

---

[104] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4 (PL 42, 873).

[105] *Supra*, a. 6.

6. La sabiduría divina que se transmite al alma, produce algunos efectos sin mediar el ministerio de los ángeles, como es el caso de la infusión de la gracia por la que uno se hace amigo de Dios. Mas nada impide que produzca otros efectos mediante el ministerio angélico en cuestión; y así, mediante el ángel, se configura lo que llevan los profetas a las almas santas.

ARTÍCULO 9

Si cuando el profeta es tocado por el espíritu de profecía, se enajena siempre de sus sentidos[106]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Se dice en *Números* (12, 6): "si uno de entre vosotros fuera un profeta de Dios yo le hablaría en sueños o en visión". Pero como dice la *Glossa*[107] al principio del Salterio, hay profecía "por sueños y visiones" cuando "parece que se dicen o se hacen las cosas mediante ella". Ahora bien, cuando parece que se dicen o se hacen cosas que no se dicen o hacen realmente, el hombre está enajenado de sus sentidos. Luego la visión profética siempre se da con el profeta enajenado del sentido.

2. Cuando una facultad tiende a su operación con gran intensidad, es necesario que otra se aleje de su operación. Pero en la visión profética, las facultades interiores –es decir, el entendimiento y la imaginación– tienden a sus operaciones con una gran intensidad, dado que ello es lo más perfecto a lo que pueden aspirar en esta vida. Luego en la visión profética el profeta siempre es alejado de la operación de sus facultades exteriores.

3. La visión intelectual es más noble que la imaginaria, y la imaginaria es más noble que la corporal. Pero la mezcla con lo menos noble resta perfección a lo más noble. Luego la visión intelectual y la imaginaria, cuando no van acompañadas de visión corporal, son más perfectas. Y debido a que en la visión profética se alcanza la máxima perfección en esta vida, parece que en tal caso la

---

[106] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 173, a. 3.

[107] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58C).

visión corporal no se mezcla para nada, es decir que el profeta no utiliza una visión corporal juntamente con aquéllas.

4. Los sentidos distan más del entendimiento y la imaginación, que la razón inferior de la superior. Pero la consideración de la razón superior, por la que tiende a la contemplación de lo eterno, enajena al hombre de la consideración de la razón inferior, por la que el hombre se une a lo temporal. Luego con más razón la visión intelectual e imaginaria del profeta lo enajenan de la visión corporal.

5. Una y la misma facultad no puede aplicarse a varias cosas al mismo tiempo. Pero cuando alguien emplea sus sentidos corporales, su entendimiento e imaginación se aplica a aquellas cosas que están siendo vistas corporalmente. Luego mientras esto ocurre no podría dirigirse a aquellas cosas que aparecen sin los sentidos corporales en la visión profética.

EN CONTRA

1. Se dice en *1 Corintios* (14, 32) que "el espíritu de los profetas está sometido a los profetas". Pero esto no podría ser si el profeta estuviese enajenado de sus sentidos, porque entonces no sería dueño de sí mismo. Luego la profecía no se da en el hombre enajenado de sus sentidos.

2. Conforme a la visión profética se recibe un conocimiento cierto de las cosas sin error alguno. Pero en quienes se hallan enajenados de sus sentidos, o durante el sueño, o de algún otro modo, existe un conocimiento con mezcla de error e incierto, porque ven lo semejante a las cosas como si se tratara de las cosas mismas, según afirma San Agustín[108] en *De Genesi ad litteram*. Luego no hay profecía con enajenación de los sentidos.

3. Esto supuesto, parece seguirse el error de Montano, quien dijo que los profetas habían hablado como posesos, sin saber lo que decían.

4. Como se dice en la *Glossa*[109] al principio del Salterio, algunas veces la profecía "se realiza por medio de dichos y hechos: por hechos, como mediante el arca de Noé se significa la Iglesia; por dichos, como las palabras que los ángeles dijeron a Abraham". Pero es evidente que Noé hizo el arca y que Abraham habló con los ángeles, y sus sirvientes no estaban enajenados de los sentidos. Luego la profecía no se realiza siempre con enajenación de los sentidos.

---

108 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 25 (PL 34, 475).

109 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58C).

SOLUCIÓN

La profecía tiene dos actos: uno principal, que es la visión, y otro secundario, que es la enunciación.

La enunciación se realiza por el profeta por medio de palabras o incluso hechos, como es evidente según *Jeremías* (13, 4), quien puso su faja a pudrir cerca del agua. Ahora bien, de cualquiera de los dos modos, la enunciación profética siempre se realiza por un hombre que no está enajenado de sus sentidos, porque dicha enunciación se realiza por medio de ciertos signos sensibles. Por eso es necesario que el profeta al enunciar se sirva de los sentidos para que su enunciación sea perfecta, de lo contrario hablaría como si estuviese poseso.

Por lo que toca a la visión profética, se requieren dos cosas, como es evidente de lo ya dicho[110]: un juicio y la recepción propia de la profecía. Por tanto, cuando el profeta tiene una inspiración divina por la que sólo su juicio es sobrenatural y no la recepción, en tal caso dicha inspiración no requiere enajenación de los sentidos porque el juicio del entendimiento es naturalmente más perfecto en quien se sirve de los sentidos que en el que no se sirve de ellos. En cambio, la recepción sobrenatural propia de la profecía consiste en una visión imaginaria, y para contemplar dicha visión la mente humana es arrebatada por algún espíritu y enajenada de sus sentidos, como dice San Agustín[111] en *De Genesi ad litteram*. Esto se explica porque mientras alguien usa los sentidos, su facultad imaginativa tiende principalmente hacia aquello que es recibido por los sentidos, por ello no puede ser que su atención se dirija a aquello que es recibido de otra parte, sino sólo cuando el hombre es enajenado de sus sentidos. Por tanto, siempre que haya una profecía con visión imaginaria, es necesario que el profeta sufra enajenación de sus sentidos.

Y esta enajenación puede presentarse de dos maneras: la primera, por causa animal; la segunda, por causa natural. Por causa natural, cuando los sentidos exteriores padecen suspensión de sus actividades por alguna enfermedad o porque los vapores del sueño suben al cerebro, por ello sucede que el órgano del tacto queda inmóvil. Y por una causa animal como cuando el hombre se abstrae completamente de sus sentidos exteriores debido a que atiende intensamente a lo que le presenta la inteligencia o la imaginación. El hecho es que en el profeta nunca hay enajenación de sus sentidos por causa de enfermedad, como ocurre en los epilépticos y locos, sino sólo por una causa natural ordenada, es decir, por sueño. Por eso la profecía que se da con visión imaginaria siempre sucede o bien en el sueño, es decir, cuando existe abstracción de los sentidos por una causa natural ordenada, o bien en la visión, es decir, cuando se da dicha abstracción por causa animal.

---

110 *Supra*, a. 7.

111 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 13 (PL 34, 464).

Pero la diferencia entre la enajenación de los sentidos que padece el profeta (ya sea a través del sueño o de la visión) y cualquier otra enajenación de los sentidos que pueda tener alguien consiste en que la mente del profeta es ilustrada por aquello que se le aparece en la visión imaginaria, de modo que conoce que ello no es real sino que es la semejanza de algo real acerca de lo cual posee juicio cierto debido a la luz que hay en su mente. Así pues, es evidente que la inspiración profética se realiza a veces con enajenación de los sentidos y a veces sin ella. Por eso debemos responder ahora a todas las razones aducidas.

RESPUESTAS

1. A través de dichas palabras el Señor se propone mostrar la preeminencia de Moisés respecto a otros profetas en cuanto a la recepción sobrenatural, porque Moisés fue elevado sobrenaturalmente para que viera la esencia de Dios en sí misma. En cambio todas las cosas que los profetas recibieron, sólo las recibieron como semejanzas de algo real, ya en el sueño o ya en la visión. Pero en todo caso, el juicio del profeta no es por medio de ciertas semejanzas como las que hay en el sueño o en la visión, por lo que el juicio del profeta llega a producirse sin enajenación de los sentidos.

2. Cuando una facultad interior tiende a la visión de su objeto, sufre enajenación de la visión exterior si hay atención perfecta. Sin embargo, por mucho que sea perfecto el juicio realizado por una facultad interior, no hay enajenación de las operaciones exteriores porque a las facultades interiores les pertenece juzgar sobre lo exterior. Por tanto el juicio de lo superior se ordena a lo mismo que la operación exterior, y por eso no se impiden mutuamente.

3. Dicho argumento es procedente tratándose de la visión intelectual e imaginaria en cuanto a la recepción, mas no en cuanto al juicio, como se ha dicho.

4. Las potencias del alma se interfieren mutuamente en sus operaciones porque están fundadas en una misma esencia del alma. De ahí que, cuanto más próximas se hallen entre sí algunas facultades del alma, tanto más están constituidas naturalmente para impedirse si se dirigen a cosas diversas, por lo que el argumento no es concluyente.

5. Dicho argumento es procedente en cuanto a la recepción sobrenatural de la facultad imaginativa o intelectual, mas no en cuanto al juicio.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. El Apóstol se está refiriendo a la enunciación de la profecía, porque depende de su arbitrio enunciar o no aquello de lo que tiene una inspiración. Pero en cuanto a la revelación, el profeta está subordinado al Espíritu pues no hay revelación que dependa del arbitrio del profeta sino del espíritu que le revela.

2. Proviene de la luz de la profecía el que la mente del profeta sea iluminada para que aun en caso de enajenación de los sentidos, tenga un juicio verdadero acerca de aquello que ve en el sueño o en la visión.

3. El error de Montano fue doble: primero, porque suprimía de los profetas la luz de la mente de la cual depende tener juicio verdadero sobre lo visto; y segundo, porque admitía la enunciación para aquellos que padecían enajenación de los sentidos: como los locos y los que hablan mientras duermen. Pero esto no se sigue de lo que hemos sostenido en la respuesta.

4. Afirmar que la profecía se realiza por medio de dichos y hechos debe referirse a la enunciación de la profecía más que a la visión profética.

ARTÍCULO 10

Si es conveniente dividir la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación[112]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La *Glossa*[113] al principio del Salterio divide la profecía diciendo que: "una es la profecía de presciencia, que ha de cumplirse necesariamente en todas las formas, siguiendo las palabras con que se expresa, como: «He aquí que la Virgen concebirá»; otra es la profecía de conminación, como: «Dentro de cuarenta días, Nínive será destruida», que no se realiza según la apariencia de las palabras, sino que el significado está implícito y es perfeccionado por la inteligencia". Luego parece sobrar un tercer tipo de profecía como el que San Jerónimo[114] añade, es decir, la profecía de predestinación.

2. Aquello que forma parte de toda profecía no debe considerarse como una de las especies de la profecía. Es así que toda profecía depende de la presciencia divina, porque como dice la *Glossa*[115] a *Isaías* (38, 1): "los profetas leen en el

---

[112] *Summa Theologiae*, II-II, q. 174, a. 1; *Super Matthaeum*, c. 1, lectio 5.

[113] *Glossa* de Pedro Lombardo *Praefatio* (PL 191, 59B).

[114] San Jerónimo, *Glossa ordinaria*, a *Mateo*, 1, 22-23.

[115] *Glossa ordinaria* a *Isaías*, 38, 1.

libro de la presciencia". Luego la profecía de presciencia no debe considerarse una especie en las que se divide la profecía.

3. Siendo la presciencia superior a la predestinación, ya que la primera está puesta en la definición de la segunda, la presciencia no puede distinguirse de la predestinación salvo en aquello en lo que la presciencia excede a la predestinación. Pero, la presciencia excede a la predestinación en cuanto a los males –pues la presciencia trata de ellos, no así la predestinación– ya que de los bienes hay tanto presciencia como predestinación. Por consiguiente, cuando se dice que una es la profecía de presciencia y otra la de predestinación, ello se dice para indicar que una se ocupa de los bienes y otra de los males. Ahora bien, tanto bienes como males dependen indiferentemente del libre albedrío. Luego no existe la diferencia de la que habla San Jerónimo[116] entre ambas profecías, al señalar que "la profecía de predestinación es la que se cumple sin intervención de nuestro libre albedrío, mientras que la profecía de presciencia es aquella en la que interviene nuestro albedrío".

4. La predestinación es acerca de los bienes relativos a la salvación, como dice San Agustín[117]. Pero entre esta clase de bienes también se enumeran nuestros méritos, los cuales dependen de nuestro libre albedrío. Luego en la profecía de predestinación interviene nuestro libre albedrío, y así la distinción mencionada por San Jerónimo es incorrecta.

5. Toda profecía tiene tres elementos: aquello de lo que proviene [*a quo est*], aquello en lo que se da [*in quo est*] y aquello sobre lo que versa [*de quo est*]. Pero, considerando aquello de lo que proviene [*a quo est*] no hay distinción, porque toda profecía proviene de un mismo principio, es decir, el Espíritu Santo. Tampoco en razón de aquello en lo que se da [*in quo est*], porque el sujeto de la profecía es el espíritu humano. Sólo se distingue en razón de aquello sobre lo que versa [*de quo est*], que son los bienes o los males. Luego la profecía sólo puede dividirse en dos clases.

6. Dice San Jerónimo[118] que aquella profecía de "He aquí que la Virgen concebirá"[119] es profecía de predestinación. Pero para el cumplimiento de dicha profecía tomó parte el libre albedrío con el consentimiento de la Virgen. Luego en la profecía de predestinación está entremezclado el libre albedrío, y por tanto, no se distingue de la profecía de presciencia.

7. Toda enunciación del futuro de la que se ignora si se realizará o no, es o falsa, o al menos incierta. Pero por la profecía de conminación se predice que

---

[116] San Jerónimo, *Glossa ordinaria*, a *Mateo*, 1, 22-23.

[117] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 10 (PL 44, 974).

[118] San Jerónimo, *Glossa ordinaria*, a *Mateo*, 1, 22-23.

[119] *Isaías*, 7, 14.

algo se realizará, como por ejemplo, la destrucción de una ciudad. Por tanto, su enunciación no puede ser falsa ni incierta, porque en el Espíritu Santo, que es el autor de la profecía, no cabe la falsedad ni la incertidumbre. De ahí que sea necesario que dicho suceso futuro sea previamente conocido por el Espíritu Santo. Luego la profecía de conminación no se distingue de la profecía de presciencia.

8. Cuando algo se predice con una profecía de conminación, dicha predicción se considera que está condicionada o no está condicionada: pero que esté condicionada, no parece ser propio de la profecía, que consiste en un cierto conocimiento sobrenatural. Pues conocer de antemano el futuro, siempre y cuando se den ciertas condiciones, también puede hacerlo la razón natural. Por consiguiente es necesario que se considere como no condicionada. Por tanto, o la profecía es falsa, o sucederá el hecho que por ella se predice, y así es necesario que tal hecho sea previamente conocido por Dios. Luego la profecía de conminación no debe distinguirse de la profecía de presciencia.

9. De acuerdo con *Jeremías* (18, 8), existe una misma regla tanto para las conminaciones divinas, como para las promesas a cumplir por Dios: pues Él revoca las conminaciones cuando el pueblo hacia el cual iban dirigidas, hace penitencia por los males que cometió. Y algo parecido ocurre tratándose de sus promesas, pues Dios las retira cuando el pueblo a quien le hizo alguna se aparta de la justicia. Luego así como se considera a la profecía de conminación una especie de la profecía, así también debería añadirse una cuarta especie, la profecía de promisión.

10. En *Isaías* (38, 1), Isaías dice proféticamente a Ezequías: "Dispón de tu casa porque vas a morir", etc. Pero esta profecía no es de predestinación, porque la profecía de predestinación es necesario que se realice con necesidad, sin que tome parte nuestro libre albedrío. Tampoco es profecía de presciencia porque Dios no tuvo conocimiento previo de dicho futuro, de lo contrario sería posible tener conocimiento previo de lo falso. Tampoco es profecía de conminación, porque no se predice lo que va a suceder bajo una condición. Luego es necesario considerar un cuarto tipo de profecía.

11. Podríase replicar que dicha profecía era de conminación, ya que predice lo que ha de suceder según causas inferiores. Pero contra ello se tiene que el arte de la medicina también puede advertir en el hombre las causas inferiores de la muerte de un hombre enfermo. Por tanto, si Isaías predijo el futuro según causas inferiores, entonces no predijo proféticamente o la predicción profética no difiere de la predicción hecha por un médico.

12. Toda profecía consiste en ver las cosas según sus causas inferiores o bien según sus causas superiores. Por tanto, si la profecía antes señalada se consideraba condicional porque se daba según las causas inferiores, por la misma razón

toda profecía será condicional; y de este modo toda profecía será, por la misma razón, conminatoria.

13. Según Casiodoro, la profecía de conminación, aunque no se realiza "a tenor de las palabras con que se expresa, sin embargo se realiza de manera oculta y se deja a nuestra inteligencia descubrirlo". De esta clase fue la profecía que aparece en *Jonás* (3, 4): "Nínive será destruida", pues como dice San Agustín[120] en *De civitate Dei*, aunque "quedaron en pie los muros de Nínive, se corrompió la ciudad con sus costumbres depravadas" cumpliéndose así la profecía. Pero esto mismo se presenta en la profecía de predestinación y en la profecía de presciencia, pues en ambas ocurre que no se cumplen a tenor de las palabras con que se expresan, sino en un sentido espiritual, como cuando se dijo en *Isaías* (54, 11): "Fundaré Jerusalén sobre zafiros", y en *Daniel* (2, 34): "una piedra desprendida del monte sin necesidad de mano alguna" hirió a la estatua; y así otros muchos pasajes de este tipo. Luego la profecía de conminación no debe distinguirse de las otras dos profecías, a saber, la de predestinación y la de presciencia.

14. Si a alguno se le muestran algunas imágenes de cosas futuras no se le considera profeta, a no ser que entienda mediante ellas el significado de las mismas; así como al Faraón, que tuvo la visión de las espigas y las vacas, no se le considera profeta, pues "en la visión es necesaria la comprensión", como se dice en *Daniel* (10, 1). Mas aquellos por los que hubo profecías divinas de conminación, sólo pudieron comprender lo que proponían en el sentido aparente de las palabras, pero no fueron iluminados sobre aquello que mediante ellas era significado; como es evidente en el caso de Jonás[121], quien entendió que Nínive llegaría a ser destruida materialmente. Y por eso, al no haber sido destruida, sino que se mantuvo en pie, se lamentó Jonás, como si su profecía no hubiese sido cumplida. Luego no debió ser llamado profeta; y así tampoco la conminación debe considerarse un tipo de profecía, por lo que parece que no se da la triple división ya señalada.

EN CONTRA

En la *Glossa*[122] al texto de *Mateo* (1, 23): "He aquí que la Virgen concebirá", se postula y explica la ya señalada división.

---

[120] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 24 (PL 41, 739).

[121] *Jonás*, 3, 4.

[122] *Glossa ordinaria*, a *Mateo*, 1, 22-23.

SOLUCIÓN

La profecía deriva de la presciencia divina, como se ha dicho[123]. Ahora bien, debe decirse que Dios prevé el futuro de un modo distinto de como lo conocen previamente todos los demás. En efecto, con relación al conocimiento de los futuros es posible considerar dos cosas: primero, el orden de las causas hacia sus efectos futuros y, en segundo lugar, el término o ejecución de ese orden, en el hecho de que los efectos en acto provienen de sus causas. Por consiguiente, toda potencia creada que posee algún conocimiento de lo futuro, su conocimiento sólo se basa en el orden de las causas; por ejemplo, se dice que el médico prevé una muerte futura, en cuanto sabe que los principios naturales están ordenados a un defecto mortal; y del mismo modo se dice que el astrólogo prevé las futuras lluvias y vientos. De donde, si existen causas como estas, cuyos efectos pueden ser impedidos, no siempre sucederá lo que se conoce previamente como futuro. Pero Dios no sólo conoce los futuros en razón del orden de las causas, sino también en cuanto al término o ejecución de ese orden. La razón de ello es porque su mirada es medida por la eternidad, la cual comprehende todas las épocas con una sola, indivisible y ahora mismo. Por esta misma razón, con una mirada simple ve también a qué están ordenadas las causas, y de qué modo se cumple o se impide dicho orden. Mas ello es imposible a toda criatura, cuya mirada se limita a un tiempo determinado. Por lo que conoce lo que ocurre durante dicho tiempo. Pero las cosas futuras, es decir, las que aún están por suceder en el tiempo, sólo existen en el orden de sus causas, por lo que sólo de este modo pueden ser conocidas previamente por nosotros –como resulta evidente si se considera que, cuando se nos dice que conocemos el futuro, tenemos más bien ciencia del presente que del futuro–. Y así queda firme que conocer con verdad el futuro es propio sólo de Dios.

Por consiguiente, la profecía deriva de la presciencia divina: unas veces en razón del orden de las causas; otras veces, en razón de la ejecución o cumplimiento de dicho orden. Luego cuando se produce la revelación del profeta que versa sólo sobre el orden de las causas, se dice que es una profecía de conminación; pues en tal caso, sólo se le revela al profeta lo que se ordena a esto o aquello, según aquellas cosas que ahora existen. Pero el cumplimiento del orden de las causas se produce de dos modos: en primer lugar, algunas veces sólo por obra del poder divino, como la resurrección de Lázaro, la concepción de Cristo, y otras cosas semejantes; y según esto se da la profecía de predestinación, pues como dice San Juan Damasceno[124], "Dios predestina lo que no está en nosotros". Por lo que la predestinación se considera también como una cierta preparación de Dios, que prepara a alguien para lo que él mismo ha de realizar, y no

---

[123] *Supra*, a. 3.

[124] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 30 (PG 94, 971A; Bt 161).

para lo que ha de realizar otro. En segundo lugar, otras veces se completa la operación por otras causas, ya sean naturales o voluntarias; y estas cosas, en cuanto son hechas por otras causas, no se consideran predestinadas sino conocidas previamente, de las cuales se dice que hay profecía de presciencia. Y porque la profecía se realiza a beneficio de los hombres, la profecía de presciencia consiste principalmente en aquellas cosas que realizan los hombres por su libre albedrío. Por esto, al referirse San Jerónimo a la profecía de presciencia, deja a un lado las otras causas creadas, haciendo exclusivamente mención del libre albedrío.

RESPUESTAS

1. La división de la profecía en tres clases, hecha por San Jerónimo, se reduce a una división de sólo dos clases, como se ha dicho, porque una profecía se refiere al orden de las causas, y otra al término de dicho orden, que es la división sostenida por Casiodoro. Pero San Jerónimo subdivide una de las dos clases, por eso la división de Casiodoro es de dos miembros, y la de San Jerónimo es de tres. Además Casiodoro considera la presciencia en su generalidad, pues para él la presciencia se refiere a todos los sucesos futuros, ya se realicen por una potencia creada o increada. Sin embargo, San Jerónimo restringe la presciencia exclusivamente a aquellas cosas acerca de las que no cabe predestinación propiamente hablando, es decir, a aquellas que son obra de una criatura.

2. Toda profecía tiene como raíz la presciencia divina, pero como en la presciencia divina hay conocimiento del orden o del suceso, de una parte de ella deriva una profecía y de otra parte otra. Pero la presciencia de Dios, según el sentido propio del término presciencia, se refiere a un suceso que va a ocurrir en el futuro, pues el orden a un suceso existe en el presente, por lo que sobre él existe más ciencia que presciencia. Así pues, la profecía que se refiere al orden no se considera presciencia, sino sólo la que se refiere a un suceso.

3. En tal argumento se considera la presciencia como distinta a la predestinación en aquello en lo que la presciencia excede a la predestinación. Mas si se considera la predestinación en sentido estricto, la presciencia no la excede sólo en cuanto a los males, sino también en cuanto a todos aquellos bienes que no se producen sólo por el poder divino; por lo que el argumento no concluye.

4. Nuestros méritos provienen tanto de la gracia como del libre albedrío. Pero sólo están sujetos a la predestinación en cuanto provenientes de la gracia, la cual depende exclusivamente de Dios. Por tanto, lo que depende de nuestro libre albedrío, está sujeto a la predestinación accidentalmente.

5. La profecía aquí se distingue en relación a aquello sobre lo que versa. Ciertamente no dice relación a los bienes y a los males, puesto que dicha diferencia es accidental si se trata de la referencia al futuro que se conoce por la

profecía; pero sí se trata de aquella que se refiere al orden o al término del orden, como se ha dicho.

6. Para la concepción de Cristo intervino el consentimiento de la Virgen, no como si dicho consentimiento hubiese sido el operante de la concepción, sino como el que remueve un obstáculo; pues convenía que tan grande beneficio no fuese dado al margen de la voluntad de la Virgen.

7. Algo puede considerarse como futuro, no sólo porque sucederá de un modo tal, sino porque está ordenado de un modo tal por las causas de las que depende, que por tal modo llegará a suceder. Así es como puede decir el médico: éste sanará y éste otro morirá; y si sucede de otro modo, no es que lo dicho por él haya sido falso. Pues en ese momento todo indicaba que ello tenía que ocurrir a juzgar por el orden de las causas que, sin embargo, podía ser impedido, en cuyo caso, lo que antes de producirse era futuro, no fue futuro. Por eso dice el Filósofo[125] en *De generatione et corruptione* que "quien iba a marcharse no se marcha". De acuerdo con esto, la afirmación de conminación del profeta no es falsa ni incierta, aunque lo que había sido previamente afirmado no llegue a suceder.

8. Si la profecía de conminación se refiere al orden de las causas, del cual se ocupa directamente, entonces no está condicionada. Pues su ser está absolutamente ordenado de tal manera en las causas, de modo que ello ocurra. Pero si se refiere a los sucesos, de los que se ocupa indirectamente, debe considerarse que está condicionada a una causa. Y sin embargo la profecía es sobrenatural, porque con un conocimiento natural no se puede saber la causa de ella; como cuando se produce una injusticia, no puede saberse qué pena o determinación dispondrá la justicia divina.

9. La profecía de promesa está incluida en la de conminación, porque en ambas tienen igual índole. Pero se expresa principalmente con el nombre de profecía de conminación porque es más frecuente que se revoque una conminación a que se revoque una promesa; ya que Dios está más inclinado a ser misericordioso que a castigar.

10. Dicha profecía fue de conminación. Y aunque no exista una condición explícita, sin embargo, su enunciación se considera sujeta a una condición implícita, es decir, a que se mantenga tal orden de cosas.

11. Las causas inferiores no sólo son las causas naturales que los médicos pueden conocer previamente, sino también las causas meritorias que sólo son conocidas por la revelación divina. Además, las causas naturales de la salud o de la muerte pueden conocerse con más perfección por una revelación divina que por el ingenio humano.

---

[125] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 11, 337 b 7.

12. Las causas superiores, es decir, las razones de las cosas en la presciencia divina, nunca fallan en el cumplimiento de sus efectos, como sí fallan las causas inferiores. Por eso desde las causas superiores se conocen los sucesos de las cosas absolutamente, pero desde las causas inferiores sólo se conocen bajo una determinada condición.

13. En la profecía de predestinación y de presciencia, aunque se exponga una verdad a cumplirse por medio de ciertas imágenes, con todo, en razón de dichas imágenes no se considera un sentido literal; sino que el sentido literal se considera según las cosas que son significadas mediante tales imágenes, como sucede en todas las expresiones metafóricas. Por tanto, en dichas profecías no se encuentra ninguna verdad en cuanto a las imágenes, sino sólo en cuanto a aquello que es significado mediante ellas. En cambio, en la profecía de conminación, el sentido literal de las palabras del profeta se considera según las imágenes de las cosas que sucederán, porque tales imágenes no sólo se exponen como imágenes, sino como ciertas cosas. Por lo que los sucesos, designados por medio de esas imágenes, no pertenecen al sentido literal, sino al sentido místico, como cuando se dice que "Nínive será destruida", la destrucción material pertenece al sentido literal, pero la destrucción por las malas costumbres pertenece al sentido moral. Y en el sentido literal se encuentra una verdad en razón del orden de las causas, del que ya se habló.

14. En el sueño del faraón, las espigas y vacas no se presentaban como ciertas cosas, sino sólo como imágenes. Por eso el Faraón, que sólo veía tales imágenes, no tuvo conocimiento de tales cosas, y por lo mismo no fue profeta. Pero en el caso de Jonás, a quien se le dijo: "Nínive será destruida", se añadía el conocimiento de una cosa, a saber, el orden de los méritos a la destrucción aunque acaso otra cosa, a saber, la conversión no había sido conocida previamente. Por ello, en cuanto a aquello que no conocía, no fue profeta. Sin embargo, Jonás y los profetas que conminaban sabían que la profecía que manifestaban, no era según presciencia, sino según conminación, por eso se dice finalmente de Jonás[126]: "por esta causa, tuve la precaución de huir a Tarsis, pues sabía que tú eres clemente y misericordioso".

---

[126] Jonás, 4, 2.

ARTÍCULO 11

Si en la profecía se encuentra una verdad inmutable[127]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Para que en la definición de profecía se ponga una verdad inmutable, si tal cosa conviniera a la profecía, sería necesario que le conviniera de suyo. Pero los futuros contingentes, de los que trata esencialmente la profecía, no son inmutables de suyo, a no ser por relación a la presciencia divina, como dice Boecio[128]. Luego la verdad inmutable no debe ponerse en la profecía como parte de su definición.

2. Aquello que sólo se cumple cuando hay una condición variable carece de verdad inmutable. Pero cierto tipo de profecías, como la de conminación, sólo se cumplen cuando hay una condición variable, a saber, la perseverancia en la maldad o en la injusticia, como se afirma en *Jeremías* (18, 8). Luego no toda profecía tiene una verdad inmutable.

3. Dice la *Glossa*[129] a *Isaías* (38, 1) que "Dios revela a los profetas su sentencia pero no su consejo". Pero su sentencia es variable, como ahí mismo se dice. Luego la profecía carece de una verdad inmutable.

4. Si la profecía tuviera una verdad inmutable, ello sería o bien por parte del profeta que ve, o bien por parte de la cosa vista, o bien por parte del "espejo eterno" desde el que se ve. Primero, esto no es así por parte del profeta, porque el conocimiento humano es variable. Segundo, tampoco por parte de la cosa vista, porque ésta es contingente. Tercero, tampoco sucede así por parte de la presciencia divina o espejo, porque ésta no impone necesidad a las cosas. Luego la profecía carece absolutamente de una verdad inmutable.

5. Alguno podría replicar que la presciencia divina no impone la necesidad de que pueda suceder otra cosa, sino sólo que no sucederá otra cosa distinta de lo que se conoció previamente. De este modo la profecía tiene una verdad inmutable, pues, según el Filósofo[130], se dice inmóvil a aquello que no puede moverse, lo que difícilmente es movido o a aquello que no es movido. Pero en contra se afirma que puesto lo posible no se sigue lo imposible. Así pues, considerando

---

[127] Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 6.

[128] Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6 (PL 63, 861A).

[129] *Glossa ordinaria* de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVI, c. 10 (PL 75, 1127B).

[130] Aristóteles, *Physica*, V, 2, 226 b 10.

que posible es aquello que es previamente conocido y profetizado como siendo de otro modo; si se afirma que es de otro modo, no se seguiría lo imposible, sino que se sigue que la profecía tiene una verdad móvil. Luego no es necesario que la profecía tenga una verdad inmóvil.

6. La verdad de una proposición depende de la condición de la cosa a la que se refiere, porque como dice el Filósofo[131]: "del hecho de que la cosa es o no es, su enunciado se dice verdadero o falso". Pero las cosas de las que depende la profecía son contingentes y mutables, luego también la enunciación de la profecía tiene una verdad mutable.

7. Un efecto se denomina necesario o contingente por su causa próxima, no por su causa primera. Pero las causas próximas de las cosas a las que se refiere la profecía son causas mutables, aunque la causa primera de ellas sea inmutable. Luego la profecía no tiene una verdad inmutable, sino mutable.

8. Si la profecía tiene una verdad inmutable, es imposible que algo sea profetizado y no sucediera. Pero lo que ha sido profetizado, es imposible que no sea profetizado; luego si la profecía tuviera una verdad inmutable, sería necesario que sucediera lo profetizado, en cuyo caso la profecía no versaría sobre los futuros contingentes.

EN CONTRA

1. Afirma la *Glossa*[132] al principio del Salterio: "profecía es la inspiración o revelación divina por la que alguien anuncia que se producirá un suceso con verdad inmutable".

2. Dice San Jerónimo[133] que la profecía "es un signo de la presciencia divina". Pero las cosas previamente conocidas, en tanto subsisten en la presciencia divina, son necesarias. Luego también los son las cosas profetizadas en cuanto hay de ellas profecía. Luego la profecía tiene una verdad inmutable.

3. La ciencia divina puede ser inmutable refiriéndose a cosas mutables porque no tiene origen en las cosas. Ahora bien, lo mismo sucede en el conocimiento profético que no se toma de las cosas mismas. Luego la profecía posee una verdad inmutable acerca de cosas mutables.

SOLUCIÓN

En toda profecía se distinguen dos elementos: las cosas profetizadas y el conocimiento que se tiene de ellas. Ambas tienen diverso orden por su origen. En

---

131 Aristóteles, *Categoriae*, 5, 4 b 8; 12, 14 b 21.

132 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58 B-C).

133 San Jerónimo, *Glossa ordinaria* a *Mateo*, 1, 22.

efecto, las cosas profetizadas provienen inmediatamente de causas mutables como sus causas próximas, pero provienen de la causa inmutable como causa remota. Por el contrario, el conocimiento profético proviene de la presciencia divina como causa próxima y no depende de las cosas profetizadas como de su causa, sino que es sólo signo de ellas. Ahora bien, todo efecto se sigue, en necesidad y contingencia, de la causa próxima y no de la causa primera. Por tanto, las mismas cosas profetizadas son mutables, pero el conocimiento profético es inmutable como también lo es la presciencia divina de la cual se deriva, a modo en que la copia [*exemplatum*] deriva del modelo ejemplar [*exemplari*]: pues así como el hecho de que la verdad del entendimiento sea necesaria, origina que la enunciación que es signo del entendimiento tenga verdad necesaria, así también el hecho de que la presciencia divina sea inmutable, origina que la profecía, que es signo de ella, tenga verdad inmutable.

Y de qué modo puede la presciencia de Dios tener verdad inmutable acerca de las cosas mutables, ya se dijo en otra cuestión sobre *La ciencia de Dios*[134]. Por tanto no es necesario repetir aquí cómo la inmutabilidad de la profecía depende por completo de la inmutabilidad de la presciencia divina.

RESPUESTAS

1. Nada impide que algo esté accidentalmente en otra cosa considerada de suyo, porque en lo que es de suyo algo está como añadido; por ejemplo, el moverse está contenido accidentalmente en el hombre, pero es de suyo en el hombre en cuanto éste es corredor. Así también, a la cosa que se profetiza, no le corresponde esencialmente ser inmutable, sino sólo en cuanto es profetizada. En consecuencia, es conveniente incluir la inmutabilidad en la definición de profecía.

2. A la profecía de conminación le pertenece absolutamente una verdad inmutable, pues no se refiere a las cosas que van a suceder, sino al orden de las causas hacia sus sucesos, como se ha dicho[135]. Y dicho orden es el que el profeta predice como necesario, aunque a veces no se cumpla el suceso que predice.

3. Se considera consejo de Dios a la misma disposición eterna realizada por Dios, que nunca cambia. Por lo cual dice San Gregorio[136] que "Dios nunca cambia su consejo". En cambio, se considera sentencia a aquello hacia lo que han sido ordenadas ciertas causas; como en los juicios, en que las sentencias son pronunciadas atendiendo a los méritos de las causas. Ahora bien, algunas veces, aquello hacia lo que se ordenan las causas está también dispuesto desde la eter-

---

[134] *Supra*, q. 2, a. 13.

[135] *Supra*, a. 10, ad8.

[136] *Glossa ordinaria* de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVI, c. 10 (PL 75, 1127B).

nidad por Dios, y entonces es lo mismo consejo y sentencia de Dios. Pero otras veces, las causas están ordenadas hacia algo que no está dispuesto por Dios desde la eternidad, en cuyo caso, consejo y sentencia se refieren a cosas diferentes. Luego por parte de la sentencia que mira las causas inferiores, se presenta mutabilidad, pero por parte del consejo, siempre hay inmutabilidad. Pues bien, algunas veces se le revela al profeta la sentencia conforme al consejo, y entonces la profecía tiene verdad inmutable incluso en cuanto a lo que va a suceder. Pero otras veces se le revela la sentencia, no siendo conforme al consejo, y entonces tiene una verdad inmutable en cuanto al orden de las causas, y no en cuanto a lo que va a suceder, como se ha dicho.

4. La inmutabilidad de la profecía proviene del "espejo eterno", no porque imponga necesidad a las cosas profetizadas, sino porque hace que la profecía sea necesaria respecto de las cosas contingentes.

5. Supuesta una cosa profetizada según la presciencia, aunque en sí misma sea posible que no exista, sin embargo, es incompatible con lo establecido, es decir, porque se ha dicho que es previamente conocido. Porque al establecer que es conocido previamente, también se establece como existiendo en el futuro, en la medida en que la presciencia se refiere a aquello que va a suceder.

6. La verdad de una proposición depende de la condición de la cosa cuando la ciencia de quien propone la verdad depende de las cosas. No es éste el caso que ahora tratamos.

7. Aunque la causa próxima de la cosa profetizada sea mutable, la causa próxima de la profecía misma es inmutable, como se ha dicho, y por eso el argumento no concluye.

8. Lo profetizado que no va a suceder tiene un juicio semejante a aquello a lo previamente conocido que no va a suceder; cómo deba concederse o negarse esto ya se ha afirmado en la cuestión sobre *La ciencia de Dios*[137].

---

[137] *Supra*, q. 2, a. 13.

ARTÍCULO 12

Si la profecía que sólo tiene visión intelectual es superior a la que tiene visión intelectual e imaginaria a la vez[138]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La profecía que tiene visión intelectual junto con visión imaginaria incluye a la que sólo tiene visión intelectual. Luego la visión profética que tiene ambas visiones es superior a aquella que sólo tiene una; pues lo que incluye algo excede a aquello que es incluido por él.

2. Cuanto más abundante es la luz intelectual que hay en una profecía, más perfecta es. Pero debido a la plenitud de luz intelectual, sucede que en el profeta se da un exceso desde el intelecto hacia la imaginación, de manera que en ella se forma una visión imaginaria. Luego es más perfecta la profecía que tiene añadida una visión imaginaria, que aquélla que posee sólo visión intelectual.

3. En *Mateo* (11, 9) se dice de San Juan Bautista que "fue profeta y más que profeta". Pero esto se dice porque no sólo vio a Cristo intelectualmente e imaginariamente –como otros profetas–, sino que señaló a Cristo corporalmente, con el dedo. Luego la profecía acompañada de visión corporal es la más noble, y por lo mismo, aquélla que va acompañada de visión imaginaria es superior a la que sólo tiene visión intelectual.

4. Cuanto más perfecto es algo, más plenamente se encuentran en él sus diferencias específicas constitutivas. Pero las diferencias constitutivas de la profecía son la visión y la enunciación. Por tanto, la profecía que tiene enunciación parece ser más perfecta que la que no la tiene. Ahora bien, la enunciación no puede hacerse sin visión imaginaria porque es necesario que el que lleva a cabo la enunciación tenga palabras imaginadas. Luego la profecía más perfecta es la que se realiza mediante visión imaginaria e intelectual.

5. Acerca de lo que se dice en *1 Corintios* (14, 2): "el Espíritu dice cosas misteriosas", dice la *Glossa*[139]: "Menor es el profeta que ve sólo con el espíritu las imágenes de las cosas significadas, mayor es el profeta que las alcanza sólo con su entendimiento, pero sobre todo, es profeta principalmente quien sobresale en ambas formas. Luego se concluye lo mismo que antes.

---

[138] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 174, a. 2.

[139] *Glossa* de Pedro Lombardo a *1 Corintios*, 14, 2 (PL 191, 1664B).

6. Dice Rabbi Moisés[140] que la profecía comienza en el entendimiento y se perfecciona con la imaginación. Luego la profecía que tiene visión imaginaria es más perfecta que la que tiene sólo visión intelectual.

7. La debilidad de la luz intelectual indica imperfección de la profecía. Pero de la debilidad de la luz intelectual parece que sucede que la visión profética no se deriva en alguna parte de la imaginación. Luego parece que aquella profecía que tiene visión imaginaria es superior.

8. Es de mayor perfección conocer una cosa en cuanto es en sí y como signo de otra cosa, que conocerla sólo en sí. Por tanto, por la misma razón es más perfecto conocer una cosa en cuanto es significada, que conocerla sólo en sí. Pero en la profecía que tiene visión imaginaria e intelectual, se conoce la cosa profetizada no sólo en sí, sino también en cuanto que está significada por las imágenes. Luego la profecía que tiene visión imaginaria es más noble que la profecía que tiene sólo visión intelectual, con la cual se conocen únicamente las cosas profetizadas en sí y no en cuanto designadas.

9. Como dice Dionisio[141] en *De caelesti hierarchia*: "es imposible que luzca sobre nosotros el rayo divino si no estamos envueltos en la variedad de los sagrados velos". Y por velos se refiere a las figuras imaginarias bajo las cuales queda un tanto velada la pureza de la luz intelectual. Por tanto, es necesario que en toda profecía existan figuras imaginarias o formadas por el hombre o infundidas por Dios. Ahora bien, las que son infundidas por Dios parecen ser más nobles que las formadas por el hombre. Luego parece ser más noble aquella profecía en la que Dios infunde a la vez la luz intelectual y las figuras imaginarias.

10. En el *Praefatio in libros Samuel et Malachim*, dice San Jerónimo[142] que los profetas se distinguen de los hagiógrafos. Pero todos aquellos a los que allí llama profetas, o casi todos, tuvieron revelación acompañada de figuras imaginarias; mientras que muchos de aquellos que considera hagiógrafos tuvieron revelación sin tales figuras. Luego más propiamente se considera profetas a aquellos en quienes se da la revelación según la visión intelectual e imaginaria que en quienes se da sólo según la visión intelectual.

11. Según el Filósofo[143] en la *Metaphysica*, nuestro entendimiento se relaciona con las causas primeras de las cosas, las cuales son máximamente evidentes en la naturaleza, "tal como se encuentran los ojos de la lechuza frente a la luz del sol". Pero el ojo de la lechuza sólo puede ver el sol bajo una cierta obscuri-

---

140 Maimónides, *Dux neutrorum*, II, c. 37.

141 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 1, §2 (PG 3, 121B; Dion. 733).

142 San Jerónimo, *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (PL 28, 599).

143 Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 9.

dad. Por tanto, también nuestro entendimiento conoce lo divino bajo cierta obscuridad. Luego parece que conoce bajo ciertas imágenes, y así la visión intelectual no tendrá más certeza que la visión imaginaria, ya que ambas se producen bajo imágenes. Y por ello parece que la visión intelectual acompañada de la visión imaginaria en nada disminuye su perfección, y aquella profecía que se da con ambas visiones, o es más digna o al menos igual de digna que la puramente intelectual.

12. Lo que es imaginado se relaciona con la imaginación al modo como lo entendido se relaciona con el entendimiento. Pero lo imaginado sólo es aprehendido por la imaginación mediante una semejanza. Luego también el objeto del entendimiento, y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Se dice en la *Glossa*[144] al principio del Salterio: "hay otro modo de profecía más digno que los demás, a saber, cuando se profetiza sólo con la inspiración del Espíritu Santo, sin necesidad de apoyarse para ello en nada del exterior; como un hecho, dicho, sueño o visión". Pero aquel otro tipo de profecía que tiene añadida una visión imaginaria se da con el apoyo de un sueño o una visión. Luego la profecía que se realiza sólo mediante visión intelectual es más noble.

2. Todo lo recibido por un recipiente se recibe al modo del recipiente. Pero el entendimiento en el que por visión intelectual se recibe algo es más digno que la imaginación, que recibe algo en una visión imaginaria. Luego la profecía que se da según la visión intelectual es más digna.

3. Donde hay visión intelectual no puede haber error, pues quien se equivoca no conoce, como dice San Agustín en *De vera religione*[145]. Ahora bien, la visión imaginaria lleva entremezclados muchos errores, por lo que se la considera principio de falsedad en la *Metaphysica*[146]. Luego la profecía que tiene visión intelectual es más noble.

4. Cuando una potencia del alma se aparta de su operación, la operación de otra se vuelve más vigorosa. Por consiguiente, si en alguna profecía falta completamente la facultad imaginaria, la visión intelectual será más vigorosa. Luego también la profecía será más noble.

5. Según el modo en que se relacionan las potencias entre sí, también se relacionan los actos de dichas potencias. Pero un entendimiento no unido a la imaginación, como el entendimiento angélico, es más noble que un entendi-

---

144 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58D).

145 Mejor: San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII,* q. 32 (PL 40, 22).

146 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 5, 1010 b 2.

miento unido a la imaginación, como el entendimiento humano. Luego también la profecía que tiene visión intelectual sin imaginación es más noble que aquella que contiene ambas.

6. Tener un apoyo para la acción expresa la imperfección del agente. Pero la *Glossa*[147] al principio del Salterio considera a la visión imaginaria como un apoyo para la profecía. Luego la profecía que tiene visión imaginaria es más imperfecta.

7. Cuanto más lejana está una luz de la obscuridad o de las tinieblas, tanto más clara es. Pero las figuras imaginarias son como ciertas tinieblas por las cuales es oscurecida la luz intelectual, motivo por el cual Isaac[148] dice que la razón humana que abstrae de los fantasmas, nace en las sombras de la inteligencia. Luego la profecía que tiene luz intelectual sin imágenes es más perfecta.

8. Toda la dignidad del conocimiento profético consiste en que imita la presciencia de Dios. Pero la profecía sin visión imaginaria imita más la presciencia divina, en la que no hay imaginación alguna, que la que tiene visión imaginaria. Luego la profecía que carece de visión imaginaria es más noble.

SOLUCIÓN

Como la naturaleza de cualquier especie se toma de la naturaleza del género y de la diferencia, la dignidad de la especie puede considerarse según se atienda a una u otra. Y atendiendo a estas dos consideraciones, sucede que a veces una cosa excede en dignidad a otra. Pues en cuanto se refiere a la índole de especie, siempre participa la índole de especie con más perfección aquello en lo que la diferencia –que constituye formalmente la especie– es más noble. Pero hablando en sentido absoluto [*simpliciter*], unas veces es superior absolutamente aquello en lo que la naturaleza del género es superior, y otras veces aquello en lo que la naturaleza de la diferencia es superior. En efecto, cuando la diferencia añade alguna perfección a la naturaleza del género, entonces la preeminencia por parte de la diferencia hace que algo sea superior en sentido absoluto; por ejemplo, en la especie de hombre –que es animal racional– es más digno absolutamente aquél que es mejor en la racionalidad, que aquél que es mejor en aquello que mira a la animalidad, como son los sentidos, el movimiento, y otras cosas semejantes. Mas cuando la diferencia comporta alguna imperfección, entonces aquello en lo que es más perfecta la naturaleza del género es superior en sentido absoluto; como es evidente con la fe, que es un conocimiento por enigmas –a saber, de las cosas que no se ven–. Pues quien abunda en la naturaleza del género y es insuficiente en la diferencia de la fe; como el fiel que percibe ya alguna

---

147 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58D).

148 Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* (ed. Muckle, 313).

comprensión de lo creíble y en cierto modo ya conoce por ella, tiene una fe en sentido absoluto más noble que quien conoce menos, y sin embargo, en cuanto se refiere a índole de la fe, tiene propiamente más fe aquél que no conoce nada de aquello que cree.

Y lo mismo ocurre tratándose de la profecía: pues la profecía parece ser cierto conocimiento ensombrecido y acompañado de obscuridad, según se dice en *2 Pedro* (1, 19): "Tenéis como más firme la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso". Y también se demuestra lo mismo con el mismo nombre de profecía, porque se llama profecía a cierta visión de lejos, ya que lo que se ve con claridad, parece que lo vemos de cerca.

Luego si comparamos las profecías en cuanto a la diferencia que corresponde a la razón de la profecía, encontraremos que es más perfecta y propia aquella profecía a la que se añade una visión imaginaria, pues de ese modo queda ensombrecido el conocimiento de la verdad profética. Pero si comparamos las profecías según lo que pertenece a la naturaleza de su género, es decir, el conocimiento o la visión, entonces parece que debe hacerse una distinción; pues dado que todo conocimiento perfecto posee dos elementos, a saber, recepción y juicio acerca de lo recibido, es un hecho que el juicio acerca de lo recibido en profecía es sólo según el entendimiento, pero la recepción es según el entendimiento y la imaginación. Por tanto, a veces en la profecía no hay una recepción sobrenatural, sino sólo un juicio sobrenatural, y así sólo es iluminado el entendimiento sin ninguna visión imaginaria; de esta clase fue quizás la inspiración de Salomón respecto a las costumbres de los hombres y la naturaleza de las cosas –que recibimos naturalmente–, a las que juzgó con una inspiración divina de manera más cierta que los demás hombres. Pero otras veces se presenta además una recepción sobrenatural; y ésta de dos maneras: primera, porque hay recepción por la imaginación, como cuando por voluntad divina se forman en el espíritu del profeta ciertas imágenes de las cosas; la segunda, porque hay recepción por el entendimiento, como cuando es infundido el conocimiento con tan gran claridad que no se recibe la verdad desde la semejanza de algunas imágenes, antes bien, a partir de la verdad una vez percibida, él mismo puede formar imágenes para sí y servirse de ellas, debido a la naturaleza de nuestro entendimiento. Y no puede existir una profecía que posea recepción sin juicio, de donde tampoco puede existir una visión imaginaria sin una intelectual.

Así pues, es evidente que una visión intelectual pura, que sólo posee juicio sin alguna recepción sobrenatural, es inferior a la que posee juicio y recepción imaginaria. Pero la visión intelectual pura que posee juicio y recepción sobrenatural es superior a la que posee juicio y recepción imaginaria. En atención a esto, debe concederse que la profecía que sólo posee visión intelectual, es más digna que aquella que tiene añadida la visión imaginaria.

RESPUESTAS

1. Aunque la profecía que consiste en ambas visiones incluya también la visión intelectual, sin embargo no incluye a la profecía que consiste sólo en la visión intelectual; y esto porque aquélla que tiene visión intelectual es más excelente que ésta, ya que en aquélla la percepción de la luz intelectual basta para la recepción y el juicio, mientras que en ésta sólo lo es para el juicio.

2. En cada una de las dos profecías, se produce una derivación de la luz profética desde el entendimiento hacia la imaginación, pero de modo diverso. Porque en aquella profecía en que se considera que sólo hay visión intelectual, en el entendimiento se percibe la revelación profética en toda su plenitud, de donde, según el arbitrio del que intelige, se forman convenientemente imágenes en la facultad imaginativa, debido a la naturaleza de nuestro entendimiento, que no puede entender sin fantasmas. Pero en la otra profecía, no se recibe en el entendimiento la revelación profética en toda su plenitud, sino en parte en el entendimiento, en cuanto al juicio, y en parte en la facultad imaginativa, en cuanto a la recepción. Por eso, en la profecía que sólo contiene visión intelectual, existe una visión intelectual más plena; pues por falta de luz recibida en el entendimiento, puede que se pierda pureza inteligible con las figuras imaginarias, como sucede con los sueños.

3. El hecho de que San Juan [Bautista] haya señalado a Cristo con el dedo, no pertenece a la visión profética a la que aquí nos referimos, sino más bien a la enunciación. Además, el hecho de que Cristo haya visto corporalmente a Cristo no le otorgó una profecía de índole más perfecta, sino que fue como un cierto regalo divino más que una profecía; por ello se dice en *Lucas* (10, 24): "Muchos reyes y profetas quisieron ver lo que vosotros veis", etc.

4. La enunciación mediante palabras o hechos es común a ambos tipos de profecía, porque también la profecía que tiene sólo visión intelectual es enunciada conforme a las imágenes que forma libremente.

5. Aquella *Glossa* se refiere a quien, según su entendimiento, posee solamente el juicio de lo recibido por otro –como José poseyó solamente el juicio sobre lo que vio el Faraón, pero no porque José mismo hubiera recibido aquello que iba a suceder. Y así, el argumento no es concluyente respecto de la profecía que tiene sólo visión intelectual, de la cual estamos tratando.

6. La opinión de Rabbi Moisés[149] no es sostenible: pues él mismo considera que la profecía de David fue inferior a la profecía de Isaías o de Jeremías; y lo contrario es considerado por los santos. Sin embargo, lo dicho por él tiene verdad en cuanto a algo: a saber, en que el juicio sólo se perfecciona cuando están propuestas aquellas cosas sobre las cuales se ha de juzgar. Por lo cual, en aque-

---

[149] Maimónides, *Dux neutrorum*, II, c. 45.

lla profecía en la que se percibe la luz intelectual sólo para juzgar, la misma luz no hace que uno tenga un conocimiento determinado, hasta que no se le propone algo para ser juzgado, ya sea propuesto por uno mismo o por otro. Y así la visión intelectual es perfeccionada por la visión imaginaria, tal como lo general se determina por lo especial.

7. No siempre se debe a la debilidad de la luz intelectual el que exista una profecía según una visión sólo intelectual, sino que a veces puede darse debido a que la recepción del entendimiento es plenísima –como ya se dijo–, y por eso el argumento no concluye.

8. El signo, en sí mismo, es causa del conocimiento, pero lo significado es conocido por otro. Ahora bien, así como conocer lo que es evidente en sí mismo y hace conocer otras cosas es más perfecto que conocer lo que es sólo evidente en sí, así también, por el contrario, se conoce de una manera más perfecta lo que es de suyo evidente y no por otro, que lo que es conocido por otro; como los principios en las conclusiones. Y por esto, sucede lo contrario entre el signo y lo significado, por lo que el argumento no es concluyente.

9. Aunque las imágenes impresas por Dios sean superiores a las imágenes formadas por el hombre, sin embargo, la recepción del conocimiento en el entendimiento humano por Dios es superior a la recepción que se realiza mediante formas imaginarias.

10. Según la distinción citada, se consideran profetas especialmente a aquellos que tuvieron una profecía acompañada de visiones imaginarias, porque en ellos se cumple más plenamente el carácter de profecía, incluso en la índole de diferencia. En cambio, se consideran hagiógrafos a quienes sólo tuvieron visiones intelectuales sobrenaturalmente, bien en cuanto al juicio solamente, o bien en cuanto al juicio y la recepción.

11. Aunque nuestro entendimiento conozca lo divino mediante ciertas imágenes, con todo, dichas imágenes, por ser inmateriales, son superiores a las imágenes de la imaginación, por lo que también la visión intelectual es superior.

12. No puede ser que una cosa sea imaginable por su esencia, como sí es inteligible por su esencia; pues la imaginación sólo se da de lo material, y sin embargo, no puede la imaginación recibir algo a no ser sin materia, por lo que siempre es necesario que la imaginación sea de algo, no por su esencia sino por su semejanza. En cambio el entendimiento recibe inmaterialmente, y por él se conoce no sólo materialmente sino además inmaterialmente, por lo que también algunas cosas se conocen por él por esencia, y otras por semejanza.

Respuesta a las objeciones en contra

Por otra parte, a las objeciones que se ofrecen en contrario, es fácil responder a ellas, en cuanto concluyen falsamente.

ARTÍCULO 13

Si se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria[150]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Es más noble la profecía cuando es superior la recepción de la cosa profetizada. Pero a veces la recepción de la cosa profetizada se realiza por visión imaginaria. Luego pueden distinguirse grados de profecía según la visión imaginaria.

2. Un medio de conocimiento más perfecto causa un conocimiento más perfecto, de ahí que la ciencia sea más perfecta que la opinión. Pero las semejanzas imaginarias son un medio de conocimiento en la profecía. Luego cuando la visión imaginaria es superior, el grado de profecía es superior.

3. En todo conocimiento que se realiza por semejanza, cuando la semejanza es más expresa, el conocimiento es más perfecto. Pero las figuras imaginadas en la profecía son semejanzas de aquellas cosas sobre las cuales se produce la revelación de la profecía. Luego cuando existe una visión imaginaria más perfecta, el grado de profecía es superior.

4. Dado que la luz profética desciende del entendimiento hacia la imaginación, cuanto más perfecta sea la luz en el entendimiento del profeta, tanto más perfecta será la visión imaginaria. Por consiguiente, diversos grados de visión imaginaria indican que hay diversos grados de visión intelectual. Pero cuando existe una visión intelectual más perfecta, la profecía es más perfecta. Luego también se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria.

5. Pero, podría decirse que las diversas formas de visión imaginaria no son lo que causa las diversas especies de profecía, y por ello, tampoco se distinguen grados de profecía según aquélla. Mas contra ello, habría que decir que todos los elementos cálidos son de la misma especie, y sin embargo, los médicos distinguen lo caliente en primero, segundo, tercero y cuarto grado. Luego la distinción de los grados no requiere la distinción de especies.

6. El más y el menos no son causa de la diversidad de la especie. Pero la visión intelectual de los profetas sólo se distingue según que la luz profética sea recibida con más o menos perfección. Por consiguiente, las distintas visiones intelectuales no causan las distintas especies de profecía y por ello tampoco los distintos grados –según la respuesta antes señalada–. Y así, no tendría grados la

---

[150] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 174, a. 3.

profecía, si no se distinguen según la visión intelectual, ni según la visión imaginaria. Luego sólo queda que los grados de profecía se distingan según la visión imaginaria.

EN CONTRA

1. La visión imaginaria no es la que hace al profeta, sino la intelectual. Luego tampoco se distinguen los grados de profecía según la visión imaginaria.

2. Algo se distingue por sí mismo [*per se*] en razón de lo que le es formal. Pero en la profecía la visión intelectual es formal, mientras que la visión imaginaria es cuasi-material. Luego los grados de profecía se distinguen según la visión intelectual y no según la visión imaginaria.

3. La mayor parte de las veces, incluso a un mismo profeta, recibe la revelación variando las visiones imaginarias, a veces de un modo y a veces de otro. Luego no parece que los grados de profecía puedan distinguirse según la visión imaginaria.

4. Así como se relaciona la ciencia con las cosas sabidas, así también se relaciona la profecía con las cosas profetizadas. Pero la ciencia se distingue según las cosas sabidas, como se dice en *De anima*[151]. Luego también la profecía se distingue según las cosas profetizadas y no según la visión imaginaria.

5. Según la *Glossa*[152] al principio del Salterio, la profecía consiste en dichos y hechos, sueños y visiones. Luego los grados de la profecía no deben distinguirse por la visión imaginaria, a la que pertenecen la visión y el sueño, más que por los dichos y hechos.

6. Para la profecía también se requieren milagros, por eso cuando Moisés fue enviado por el Señor, pidió una señal para que le creyeran los israelitas, según *Éxodo* (3, 13), y en *Salmos* (73, 9) se dice: "No vimos nuestras señales, ya no hay profeta". Luego los grados de profecía no deben distinguirse según la visión imaginaria más que por los signos.

SOLUCIÓN

Cuando para la constitución de una cosa convergen dos elementos constitutivos de la misma, de los que uno se considera principal y el otro derivado, para determinar en qué grado se tiene esa cosa, podemos atender a lo que es principal tanto como a lo que es secundario. Pero el exceso de lo principal muestra una superioridad absoluta [*simpliciter*]; mientras que el exceso de lo secundario muestra una superioridad relativa [*secundum quid*], y no absoluta, salvo en caso

---

151 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 24.

152 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 58C).

de que el exceso de lo secundario sea signo del exceso de lo principal. Por ejemplo: para el mérito humano, converge la caridad como lo principal, y la obra externa como lo secundario. Ahora bien, el mérito tomado en sentido absoluto, es decir, aquél por el que nos hacemos acreedores a un premio esencial, se juzga mayor en tanto provenga de una mayor caridad, y la magnitud de la obra es causa de mayor mérito relativamente, esto es, respecto a aquél premio accidental, pero no de modo absoluto, sino en cuanto muestra la magnitud de la caridad, según lo que afirma San Gregorio Magno[153]: "el amor de Dios, si existe, realiza grandes obras". Por consiguiente, dado que para la profecía converge la visión intelectual como principal, y la visión imaginaria como secundaria, el grado de profecía se considerará superior de modo absoluto porque la visión intelectual es superior. Pero por la eminencia de la visión imaginaria se muestra que el grado de la profecía es superior de manera relativa, y no absoluta sólo en cuanto la perfección de la visión imaginaria demuestra la perfección de la visión intelectual. Ahora bien, por parte de la visión intelectual no pueden considerarse ciertos grados específicos, porque la plenitud de la luz intelectual sólo se manifiesta a través de ciertos signos; por ello, sólo en razón de dichos signos conviene distinguir los grados de la profecía. Luego así pueden distinguirse cuatro grados de profecía.

En primer lugar, según lo que se requiere para la profecía. Y el acto profético comprende dos cosas, a saber: visión y enunciación. Para la visión se requieren dos cosas: juicio, que sucede según el entendimiento, y recepción, que a veces es según el entendimiento y a veces según la imaginación. Pero para la enunciación se requiere algo por parte del enunciante, a saber, cierta audacia para no atemorizarse de decir la verdad ante los adversarios de ésta, según lo que dijo el Señor en *Ezequiel* (3, 8): "di a tu rostro más valor que a sus rostros, y a tu frente más dureza que a sus frentes" y añade: "no les temas ni te atemorices ante su rostro". Por parte de lo anunciado se requiere otra cosa, a saber, una señal mediante la cual se demuestre la verdad de lo anunciado, por lo que también Moisés recibió una señal del Señor para que le creyeran. Pero debido a que la enunciación no es lo principal de la profecía sino una consecuencia de ella, es por ello que el más bajo grado de la profecía está cuando en alguien se encuentra cierta audacia y disponibilidad para decir o hacer algo sin que le haya sido revelado; de este modo es como se dice que hubo algún grado de profecía en Sansón, tomando la profecía en un sentido amplio, dado que todo influjo sobrenatural se reduce a profecía. Pero el segundo grado de profecía se da cuando alguien tiene sólo la visión intelectual en cuanto al juicio, como sucedió con Salomón. El tercero, cuando alguien tiene una visión intelectual además de una imagina-

---

[153] San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia,* II, hom. 30 (PL 76, 1221B).

ria, como en Isaías y Jeremías. El cuarto, cuando alguien tiene una visión intelectual plenísima en cuanto al juicio y la recepción, como en David.

En segundo lugar, los grados de profecía pueden distinguirse por la disposición del que profetiza. Y así, como la profecía se produce durante el sueño y en la visión de vigilia, como se dice en *Números* (12, 6), la profecía que sucede en vigilia pertenece a un grado superior a la que sucede durante el sueño, ya porque el entendimiento está mejor dispuesto para juzgar, o bien porque la evocación desde lo sensible no es hecha naturalmente sino gracias a una perfecta aplicación de las facultades interiores a lo que Dios desea manifestar.

En tercer lugar, por el modo de la recepción, porque cuanto más expresamente se significa la cosa profetizada, es superior el grado de la profecía. Pero no hay signos más expresivos de algo que las palabras, y por eso cuando se perciben expresamente las palabras que designan la cosa profetizada –como ocurrió con Samuel, en *1 Samuel* (3, 4)–, se está ante un grado más alto de profecía que cuando se muestran figuras que son semejanzas de otras cosas –como le fue mostrada a Jeremías una olla puesta al fuego, en *Jeremías* (1, 13)–. Así se muestra manifiestamente que la luz profética se percibe con más fuerza cuando se muestra la cosa profetizada con una semejanza más expresiva.

En cuarto lugar, por parte de quien hace la revelación, pues el grado de profecía es superior cuando se ve a quien habla, que cuando sólo se oyen sus palabras, ya sea durante el sueño o la visión; porque ello muestra que el profeta logra más el conocimiento de quien revela. Cuando se ve aquél que habla, el grado de profecía es mayor cuando se le ve bajo la forma de un ángel que cuando aparece bajo forma de hombre, y será más alto aún si aparece en la figura de Dios, como sucedió en *Isaías* (6, 1): "Vi al Señor sentado", etc. pues cuando la revelación profética desciende de Dios hacia un ángel, y de algún ángel hacia el hombre, la recepción de la profecía será más plena cuanto más se acerque al primer principio de la profecía.

Respuestas

Luego entonces, todas las razones expuestas en este artículo, por las que se demuestra que los grados de profecía se distinguen según la visión imaginaria, deben admitirse conforme a lo que aquí hemos afirmado; y no debe afirmarse que la diversidad de grados exige la diversidad de especies.

Respuestas a las objeciones en contra

1. La respuesta a la primera ha quedado clara por lo ya dicho.

2. Cuando algo se distingue según la especie, es necesario que se haga la distinción según lo formal. Pero si se hace la distinción de los grados en la misma especie, es posible que se haga también según lo material, así como el animal se

distingue por ser masculino o femenino, diferencias que son materiales, como se dice en la *Metaphysica*[154].

3. Como la luz profética no es algo inmanente al profeta, sino más bien cierta pasión transeúnte, no es necesario además que el profeta siempre esté en el mismo grado de profecía; antes bien tiene a veces una revelación según un grado y a veces según otro.

4. Debido a que cosas superiores a veces se conocen con menos perfección –como ocurre por ejemplo con las cosas divinas, de las que se tiene opinión, mientras que de las cosas creadas se tiene ciencia–, la diversidad de los grados de profecía no puede venir de las cosas profetizadas. Y esto principalmente porque las cosas que deben ser enunciadas son reveladas al profeta de acuerdo con lo que exige la disposición de aquellos para quienes se da la profecía. También puede decirse que los grados de profecía pueden distinguirse según las cosas profetizadas, pero en todo caso, debido a la excesiva diversidad de las cosas reveladas, no pueden según esto asignarse a la profecía algunos grados determinados a no ser quizás en general, como cuando se dice que la revelación de algo acerca de Dios es de un grado superior a la revelación de algo acerca de las criaturas.

5. Los dichos y hechos que ahí se tratan no pertenecen a la revelación de la profecía sino a la enunciación realizada según la disposición de aquellos a quienes se enuncia. Por esto no pueden distinguirse los grados de profecía según aquellos.

6. La gracia que algunos tienen de recibir signos es diferente del don de profecía, sin embargo, puede conducirnos a la profecía en el hecho de que la verdad se muestra al profeta mediante signos. Por ello, la gracia de los signos, bajo este aspecto, es mejor que la profecía, así como la ciencia que demuestra la razón [*propter quia*] es mejor que la ciencia que muestra el hecho [*quia*]. Y por esto en *1 Corintios* (12, 9) se antepone la gracia de los signos a la gracia de la profecía. Y, por eso, aquel profeta, que teniendo una revelación profética, además realiza signos, es el más excelente. Y si realiza signos sin revelación profética, aunque dicho estado sea más digno de manera absoluta, con todo, no es más digno en lo relativo a la índole propia de la profecía; y así esto debe ser considerado como estando en el grado más bajo de la profecía, tal como se halla aquel que sólo tiene audacia para realizar algo.

---

[154] Aristóteles, *Metaphysica,* X, 9, 1058 b 21 .

ARTÍCULO 14
Si Moisés fue el más grande de los profetas[155]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice San Gregorio[156]: "el conocimiento de Dios ha crecido sucesivamente a través de las distintas épocas". Luego los profetas posteriores a Moisés fueron superiores a Moisés.

2. Dice la *Glossa*[157] al principio del Salterio que David es llamado el profeta por excelencia. Luego Moisés no fue el más grande de los profetas.

3. Josué, que hizo que el sol y la luna se parasen, como se dice en *Josué* (10, 12) e Isaías, que hizo retroceder al sol, como leemos en *Isaías* (38, 8), hicieron milagros más grandes que Moisés. Luego Moisés no fue el mayor de los profetas.

4. En *Eclesiástico* (48, 4) se dice de Elías: "¿Quién podrá gloriarse de compararse contigo, que sacaste un muerto del infierno?", etc. Y así se concluye lo mismo que antes.

5. En *Mateo* (11, 11) se dice de San Juan Bautista: "entre los nacidos de mujer, no apareció uno mayor que Juan el Bautista". Luego tampoco Moisés fue mayor que él, y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Se dice en *Deuteronomio* (34, 10): "No ha vuelto a surgir en Israel un profeta como Moisés".

2. En *Números* (12, 6) se dice: "si uno de entre vosotros fuera un profeta del Señor, yo le hablaría en sueño o visión. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el más fiel". De lo cual se desprende que Moisés está antes que los demás profetas.

---

155 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 174, a. 4.

156 San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 4 (PL 76, 980B).

157 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Praefatio* (PL 191, 59B).

SOLUCIÓN

Aunque relativamente pueda considerarse que hayan existido profetas mayores a él, hablando en sentido absoluto Moisés ha sido el mayor de todos; pues en él encontramos en grado eminente los cuatro requisitos necesarios para la profecía.

En primer lugar, la visión intelectual en él fue tan eminentísima que mereció ser elevado hasta ver la esencia misma de Dios, como se dice en *Números* (12, 8): "ve a Dios claramente y no mediante figuras ni sombras". Y la visión que tuvo no fue hecha mediante un ángel, como ocurrió en otras visiones proféticas, por lo que en el mismo lugar se dice que "cara a cara hablo con él". Y esto mismo lo afirma expresamente San Agustín en su *Carta a Paulina*[158] sobre la visión de Dios, y en *De Genesi ad litteram*[159].

En segundo lugar, la visión imaginaria en él fue perfectísima, pues gozaba de ella casi a su voluntad, por eso se dice en *Éxodo* (33, 11) que "el Señor le hablaba cara a cara, como suele el hombre hablar a su amigo". En lo cual también se manifiesta la excelencia de su visión imaginaria, porque él mismo no sólo oía las palabras de Dios, sino que lo veía, mas no bajo la figura de un hombre o de un ángel, sino como en el mismo Dios; y tampoco en sueño sino en estado de vigilia, lo que no se ha dicho de nadie más.

En tercer lugar, su enunciación fue eminentísima, porque mientras todos los otros profetas anteriores a él, instruían a sus familias al modo de la instrucción, Moisés fue el primero en hablar en nombre de Dios diciendo[160]: "Esto dice el Señor", y no a una sola familia sino a todo el pueblo. Tampoco expresaba en nombre del Señor que había que atender a lo dicho por algún otro profeta anterior a él, mientras que la enunciación de los otros profetas se proponía inducir a que se observara la ley de Moisés. Por lo que la enunciación de los profetas anteriores a Moisés fue una preparación para la ley de Moisés, que era el fundamento de lo que habrían de enunciar los profetas subsecuentes.

En cuarto lugar, también fue el más grande en cuanto a aquello ordenado a la enunciación, es decir, en cuanto a los milagros, porque realizó signos para convertir e instruir a todo el pueblo, mientras que los otros profetas realizaron signos particulares para personas especiales y asuntos especiales; por esto se dice en *Deuteronomio* (34, 10-12): "no ha vuelto a surgir en Israel profeta semejante a Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara". Refiriéndose a la eminencia de la revelación que tuvo, se dice que "por las maravillas y portentos que por él mandó que hiciera en la tierra de Egipto, ante el Faraón y sus servidores", y se

---

[158] San Agustín, *Epistolae 147*, c. 13 (PL 33, 610).

[159] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 27 (PL 34, 477).

[160] *Éxodo*, 4, 22.

añade: "y por los terribles prodigios que hizo a los ojos de todo Israel". También en cuanto a la audacia que manifestó aparece como el más grande, porque con su cayado bajó a Egipto, no sólo para enunciar las palabras del Señor, sino también para castigar a Egipto y liberar al pueblo de Israel.

OBJECIONES

1. Las palabras de San Gregorio deben comprenderse como referidas al misterio de la Encarnación, es decir, a que quienes vinieron después de Moisés, recibieron una revelación de tal misterio, más expresa que la que tuvo Moisés. No se refieren a que ellos conocieran a Dios, pues Moisés fue instruido con dicho conocimiento con más plenitud.

2. Cuando se ha considerado a David como el más grande de los profetas es porque profetizó expresamente sobre Cristo, sin ninguna visión imaginaria.

3. Aunque aquellos milagros hayan sido mayores que los de Moisés en cuanto a la sustancia del hecho, los de Moisés fueron mayores en cuanto al modo de realizarlos, ya que los hizo para todo el pueblo, para enseñar al pueblo la nueva ley, y para su liberación; en cambio aquellos fueron para asuntos particulares.

4. La superioridad de Elías consistió principalmente en que le fue concedido ser inmune a la muerte. También fue más grande que otros profetas en cuanto a su audacia, por la que "en sus días no tembló ante los príncipes" (*Eclo.,* 48, 13), y en cuanto a la grandeza de los signos que realizó, como lo atestiguan las palabras tomadas de ese mismo lugar del *Eclesiástico* (48, 15).

5. Al decirse que Moisés fue el más grande de todos los profetas, ello debe entenderse respecto de aquellos que pertenecieron al Antiguo Testamento, porque fue principalmente con ellos cuando se esperaba la llegada de Cristo, hacia lo cual se ordenaba toda profecía. En cambio San Juan [Bautista] pertenece al Nuevo Testamento, y por eso se lee en *Mateo* (11, 13) que: "la ley y los profetas han profetizado hasta Juan". Además, en el Nuevo Testamento, se dio una revelación más expresa, por eso se dice en *2 Corintios* (3, 18) que: "nos ha sido revelada a cara descubierta la gloria de Dios", con lo que expresamente reconoce Pablo que él mismo, así como los demás apóstoles, fueron superiores a Moisés. Sin embargo, si nadie ha sido mayor que Juan Bautista, de ahí no se sigue que nadie ha sido mayor que él en el grado de profecía, porque no siendo la profecía un don de esa gracia que nos hace gratos a Dios, alguien que en cuanto a sus méritos es el menor, puede ser el mayor en cuanto a la profecía.

CUESTIÓN 13*
EL ARREBATO MÍSTICO

Primero, se pregunta qué es el arrebato místico.

Segundo, si Pablo vio a Dios en su esencia durante el arrebato.

Tercero, si el entendimiento de alguien, en el actual estado itinerante, puede ser elevado a la visión de la esencia de Dios, sin necesidad de que se sustraiga de sus sentidos.

Cuarto, cuánta separación se requiere para que el entendimiento pueda ver la esencia de Dios por esencia.

Quinto, si tuvo Pablo desconocimiento o conciencia de su arrebato.

ARTÍCULO 1
Qué es el arrebato[1]

Los maestros lo describen así: "arrebato es la elevación de algo contra naturaleza desde lo natural, por la fuerza de una naturaleza superior".

Y parece que esta definición es inapropiada.

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[2], la inteligencia del hombre conoce naturalmente a Dios. Pero durante el arrebato el entendimiento del hombre se eleva al conocimiento de Dios. Luego su entendimiento no se eleva contrariando su naturaleza, sino naturalmente.

2. Un espíritu creado depende de uno increado más de lo que un cuerpo inferior depende de uno superior. Pero las impresiones provenientes de los cuerpos

---

* Traducción de Ezequiel Téllez.

1 Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 1; *In II Corinthios*, c. 12, lect. 1.

2 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

superiores se producen naturalmente en los cuerpos inferiores, como dice el Comentador[3] en *De caelo et mundo*. Luego la elevación del espíritu humano, aunque se produzca por fuerza de una naturaleza superior, sólo es natural.

3. Sobre aquello de *Romanos* (11, 24): "fuiste injertado en un olivo legítimo contra naturaleza", comenta la *Glossa*[4]: "Dios, autor de la naturaleza, nada hace contra naturaleza, porque corresponde a cada naturaleza el haber recibido su orden y medida propios justamente de Él". Pero la elevación característica del arrebato es producida por Dios, que es creador de la naturaleza humana. Luego dicha elevación no es contra naturaleza, sino natural.

4. Podría decirse que se afirma que es contrario a la naturaleza lo que ha sido hecho por Dios, mas no según el modo del espíritu humano. Pero frente a ello dice Dionisio[5] en *De divinis nominibus* que "la justicia divina consiste en dar a cada cosa según la medida y dignidad que le corresponde". Sin embargo, Dios no puede hacer nada contra su justicia. Luego a ninguna cosa da nada que no sea según su propia medida.

5. Si la medida del hombre se transforma con respecto a algo, es preciso que se transforme de tal modo que el bien del hombre no desaparezca, porque Dios no es causa de que el hombre sea peor, como dice San Agustín[6] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*. Ahora bien, el bien del hombre consiste en vivir y obrar voluntariamente según la propia razón, como afirma Dionisio[7] en *De divinis nominibus*. Luego, al ser la violencia contraria a lo voluntario y además suprimir el bien de la razón –de ahí que "la necesidad es constrictiva porque es contraria a la voluntad", como se dice en la *Metaphysica*[8]– parece que la elevación divina no es violenta en el hombre y contraria a su naturaleza, que es lo que parece suceder en el arrebato –como su nombre mismo lo sugiere–, y a lo que se refiere la definición citada arriba cuando afirma que es "por una fuerza de una naturaleza superior".

6. Dice el Filósofo[9] en *De anima*, que la intensidad de los sensibles corrompe el sentido, pero la intensidad de los inteligibles no corrompe el entendimiento. Por esto, los sentidos dejan de conocer sensibles demasiado intensos, pues son destruidos por estos. Luego el entendimiento puede conocer naturalmente los inteligibles, por muy intensos que estos sean; y así a cualesquiera inteligi-

---

3 Averroes, *In De caelo et mundo*, III, comm. 20 (V, 187F).

4 *Glosa* de Pedro Lombardo a *Romanos,* 11, 24 (PL 191, 1488B).

5 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 8, §7 (PG 3, 893 D; Dion. 433).

6 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 3 (PL 40, 11).

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §32 (PG 3, 733 A; Dion. 309).

8 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 a 28.

9 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 29.

bles a los que la mente humana es elevada, no será una elevación contra naturaleza.

7. Dice San Agustín[10] en *De spiritu et anima*, que el ángel y el alma son parecidos en cuanto a su naturaleza, pero desemejantes en cuanto a su oficio. Pero no es contrario a la naturaleza del ángel que conozca aquello hacia lo que son elevados los hombres en el arrebato. Luego tampoco la elevación característica del arrebato es para el hombre contraria a su naturaleza.

8. Si un movimiento es natural, también será natural llegar al término de dicho movimiento, ya que ningún movimiento es infinito. Pero la mente del hombre se mueve naturalmente hacia Dios, lo cual es evidente porque sólo reposa en él cuando lo ha alcanzado, de ahí que San Agustín[11] afirme en *Confessiones*: "Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti". Luego aquella elevación por la que la mente alcanza a Dios, como sucede durante el arrebato, no es contraria a la naturaleza.

9. Se podría decir que no es natural a la mente humana llegar por sí misma a Dios, sino sólo por prescripción divina [*praestitutione*], y así, el arrebato no es de suyo natural. Pero en contra, una naturaleza inferior sólo opera y tiende a algún fin por prescripción divina, razón por la cual se dice que la obras de la naturaleza son obras de una inteligencia. Sin embargo, decimos que a las cosas de la naturaleza son de suyo naturales tanto el movimiento como las operaciones. Luego si le es natural a la mente por prescripción divina, también llegar a Dios debe ser considerado como de suyo natural a ella.

10. Es anterior que el alma sea de suyo –y conforme a esto se la denomina espíritu– que el que se encuentre unida –conforme a lo cual se la considera alma–. Pero el alma, en cuanto es un espíritu, tiene por acto conocer a Dios y a otras sustancias separadas, mas en cuanto unida al cuerpo, el alma su acto es conocer las cosas corporales y sensibles. Luego es inherente al alma conocer los inteligibles antes que los sensibles; así, siendo natural al alma el conocimiento de los sensibles, también le será natural el conocimiento de los inteligibles divinos, y así se concluye lo mismo que antes.

11. Es más natural a algo ordenarse a su término último que al término medio, porque el orden al medio se realiza por causa del orden al término. Pero las cosas sensibles son ciertos medios a través de los cuales advenimos al conocimiento de Dios –como en *Romanos* (1, 20): "las cosas invisibles de Dios se han hecho visibles a la inteligencia mediante las cosas que han sido creadas"–. Es así que el conocimiento de lo sensible es natural al hombre. Luego también los es el conocimiento de lo inteligible, y así tenemos lo mismo que antes.

---

[10] Mejor: San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 11 (PL 32, 1287).

[11] San Agustín, *Confessiones*, I, c. 1 (PL 32, 661).

12. Nada que se haga en virtud de algo natural puede decirse que de suyo sea contrario a la naturaleza. Pero algunas cosas –como ciertas hierbas o piedras– tienen potencias naturales para hacer que la mente abandone los sentidos de manera que disciernan ciertas maravillas, como parece suceder en el arrebato. Luego éste no es una elevación contraria a la naturaleza.

EN CONTRA

Sobre el texto de *2 Corintios* (12, 2): "Sé de un hombre en Cristo", etc. comenta la *Glossa*[12]: "El arrebato, esto es, ser elevado de manera contra natural". Luego el arrebato es una elevación contraria a la naturaleza.

SOLUCIÓN

Así como de cada realidad existe una cierta operación propia de ella por ser tal, también existe en el hombre una operación en cuanto es hombre, que le es natural. Ahora bien, en las cosas naturales puede cambiarse alguna cosa por su operación natural de dos modos: el primer modo, por defecto de la propia facultad, ya sea que dicho defecto suceda en virtud de una causa extrínseca o intrínseca, como cuando por un defecto en la potencia formativa del semen, se genera un feto monstruoso. El segundo modo, por el poder divino, al que todas las cosas naturales obedecen a la menor seña del mismo, como sucede en los milagros, como cuando una virgen concibe o un ciego recobra la vista.

De modo semejante, la operación natural y propia del hombre también puede sufrir una doble variación. Pero la operación propia del hombre consiste en entender mediante la imaginación y los sentidos, pues la operación que inhiere en él en cuanto versa sobre lo meramente intelectual, dejando a un lado el conocimiento de lo inferior, no es propia del mismo en cuanto hombre, sino en cuanto existe en él algo divino, como afirma Aristóteles[13] en la *Ethica*. En cambio, la operación que inhiere en él que versa sólo sobre lo sensible, al margen del entendimiento y la razón, no le pertenece en cuanto hombre, sino según la naturaleza que comparte con los animales.

De lo anterior se sigue que el hombre cambia el modo natural de su conocimiento, cuando, separándose de los sentidos, ve algo más allá de ellos. Luego este cambio ocurre unas veces por un defecto de la propia facultad –como sucede en los frenéticos y otros dementes–, sustracción que en realidad no constituye ninguna elevación del espíritu humano sino más bien un descenso. Pero otras veces dicho sustraerse sucede por poder divino, y entonces existe propiamente cierta elevación, porque si es verdad que el paciente se asemeja a su agente, la

---

[12] *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 2 (PL 192, 80A).

[13] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 27.

sustracción producida por el poder divino –que es superior al hombre–, es superior a la que le es natural al hombre.

Y por ello, en la descripción antes mencionada de arrebato, por la que se le define como cierto movimiento, llegamos a que su género consiste en una elevación, su causa eficiente es la fuerza de una naturaleza superior, el punto de partida de dicho movimiento es lo natural, y su término de llegada es lo contrario a la naturaleza.

RESPUESTAS

1. Al conocimiento de Dios llegamos de múltiples maneras, esto es, por su esencia, por las cosas sensibles, e incluso por sus efectos inteligibles. De la misma manera, al hablar de lo que le es natural al hombre, también hay que distinguir, pues una y la misma cosa algo puede ser natural o contrario a su naturaleza, de acuerdo con los diversos estados en que se encuentre, debido a que la naturaleza de una cosa no es la misma mientras está aún por hacerse que una vez que está en su ser perfecto como dice Rabbi Moisés[14], por ejemplo, el hombre posee la cantidad completa que le corresponde naturalmente cuando ha alcanzado la edad perfecta y, en otros casos semejantes; pero si un niño naciera con esta cantidad perfecta sería algo contrario a la naturaleza.

Así pues, tratándose de la inteligencia humana hay que decir que en cualquier estado en que se encuentre le es natural conocer a Dios; pero en su inicio, es decir en el estado presente de vida, le es natural conocer a Dios a través de las criaturas sensibles. En cambio le es natural que alcance el conocimiento de Dios por sí mismo al concluir su actual peregrinar, es decir, en el estado de bienaventuranza. Y por ello, si en el estado presente de vida se elevara al conocimiento de Dios según el estado de bienaventuranza, ello será contrario a su naturaleza, así como sería contrario a su naturaleza que un niño recién nacido tuviera barba.

2. Hay dos tipos de naturaleza: la particular, que es propia de cada cosa, y la universal, que abarca el orden de todas las causas naturales. Por esto, algo puede ser natural o contrario a la naturaleza de dos modos: el primero, según la naturaleza particular; y el segundo, según la naturaleza universal. Por ejemplo, toda corrupción, defecto y vejez, son contrarias a su naturaleza particular, pero les son naturales según su naturaleza universal, en virtud de la cual todo lo compuesto por contrarios es sujeto de corrupción. Así pues, puesto que el orden universal de las causas es tal que las inferiores son movidas por las superiores, todo movimiento de una naturaleza inferior producido por la impresión de una naturaleza superior –bien sea en lo corporal o en lo espiritual–, es natural según

---

[14] Maimónides, *Dux neutrorum*, II, c. 18.

su naturaleza universal, mas no siempre según su naturaleza particular, sino sólo cuando la impresión misma de la naturaleza superior sobre la naturaleza inferior es conforme a la naturaleza de ésta última. Y así se entiende de qué modo aquello que Dios causa sobre las criaturas, puede ser natural o contrario a su naturaleza.

3. De lo anterior también se desprende la solución a lo tercero. O bien puede decirse que esta elevación es contraria a la naturaleza porque es contraria al curso ordinario de la naturaleza, como la misma *Glossa*[15] a *Romanos* (11, 24) lo explica.

4. Dios, si bien es cierto que nunca hace nada contra su justicia, sí puede ir más allá de ella. Pues cuando a alguno se le sustrae lo que se le debe, ello va contra la justicia –como ocurre entre los hombres cuando alguien roba a otro–; pero si alguien, por una cierta liberalidad, le da lo que no se le debe, ello no es contrario a la justicia, sino que es ir más allá de ella. Es por ello que, cuando Dios eleva la inteligencia humana en el presente estado de vida por encima de su modo propio, no hace nada contrario a la justicia, sino más allá de ella.

5. Las obras humanas, para que sean meritorias, exigen que se realicen conforme a la razón y a la voluntad. Pero el bien conferido a los hombres con el arrebato no es de ese modo, porque no se requiere que proceda de la voluntad humana sino exclusivamente del poder de Dios. Y no puede decirse de ningún modo que haya violencia en esto, a no ser que se entienda por movimiento violento cuando una piedra es arrojada hacia abajo con mayor velocidad que el movimiento que tiene en su disposición natural. Sin embargo, en sentido propio "violento es aquello en lo que en nada interviene el poder de quien lo padece", como se dice en la *Ethica*[16].

6. Lo que es común al sentido y al entendimiento es que ambos no consiguen una recepción perfecta de los sensibles o inteligibles de mayor intensidad; aunque algo logren percibir de estos. Pero la diferencia consiste en que cuando es movido por un sensible demasiado intenso, el sentido puede llegar a destruirse de manera tal que no pueda conocer después otros sensibles menos intensos, en cambio cuando el entendimiento percibe algún inteligible demasiado intenso queda confortado de modo tal que después puede conocer mejor los inteligibles menos intensos. De ahí que la autoridad invocada del Filósofo no viene al caso.

7. No se dice que el ángel y el alma tengan naturalezas iguales, a no ser en cuanto al estado que tendrá aquélla durante la última consumación, en el que los hombres "serán como los ángeles en el cielo", tal como se dice en *Mateo* (22,

---

[15] *Glossa* de Pedro Lombardo a *Romanos*, 11, 24 (PL 191, 1488B).

[16] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 1, b 15.

30); o bien por el hecho de estar dotados la una y el otro de una naturaleza intelectual, aunque ésta sea más perfecta en los ángeles.

8. Llegar al término de dicho movimiento natural es ciertamente natural, no así el principio del mismo o el llegar a la mitad de él, y por ello el argumento no es conducente.

9. La obras de la naturaleza que suceden por prescripción divina se llaman naturales cuando los principios de dichas operaciones están ínsitos en las cosas para que ellas sean de tal naturaleza. Mas no es de este modo como Dios establece la elevación del hombre en el arrebato, por lo que no existe semejanza entre ambos casos.

10. Lo que es anterior en la intención de una naturaleza, algunas veces es posterior en el orden del tiempo; así se encuentra el acto respecto a su potencia en aquél que los sustenta a ambos, puesto que el ser en acto es anterior por naturaleza, aunque una y la misma cosa sea en el tiempo en potencia antes que en acto. De manera semejante, la operación del alma, en cuanto es espiritual, es anterior en cuanto a la intención de su naturaleza pero posterior en el tiempo, por lo que si una operación se realiza en el tiempo de otra, ello será contrario a la naturaleza.

11. Aunque el orden al medio sea por el orden al término, sin embargo, sólo se llega naturalmente al término a través del medio. Y si sucediera de un modo distinto, ello sería de un modo no natural, que es en lo que consiste nuestro propósito.

12. Aquella abstracción de los sentidos que sucede por ciertas cosas naturales, se reduce a aquella abstracción ocasionada por defecto de la propia capacidad, pues a aquellas cosas les corresponde naturalmente abstraer de los sentidos sólo en cuanto paralizan los sentidos; por ello es evidente que tal abstracción de los sentidos es ajena al arrebato.

ARTÍCULO 2
Si Pablo vio a Dios en esencia durante el arrebato[17]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Sobre *Efesios* (4, 18): "teniendo oscurecido su entendimiento" dice la *Glossa*[18]: "todo el que entiende, es iluminado por cierta luz interior". Por tanto, si el entendimiento es elevado para ver a Dios, es necesario que sea iluminado con alguna luz adecuada para tal visión. Sin embargo, tal luz no es otra que la luz de la gloria de la que está escrito en *Salmos* (35, 10): "en tu luz veremos la luz". Luego Dios sólo puede ser visto en esencia por un entendimiento bienaventurado, y como en su arrebato Pablo no había aún sido glorificado, no pudo ver a Dios en esencia.

2. Mas se objeta que Pablo en ese momento fue bienaventurado. Pero en contra se dice que es propio de la bienaventuranza ser un estado perpetuo, como dice San Agustín[19] en *De civitate Dei*. Ahora bien, aquel estado no perduró en San Pablo con perpetuidad. Luego en aquel estado San Pablo no fue bienaventurado.

3. La gloria del alma redunda en la gloria del cuerpo. Pero el cuerpo de Pablo no fue glorificado. Luego tampoco su mente fue iluminada con la luz de la gloria; y así no vio a Dios en esencia.

4. Mas se objeta que al ver Pablo, en su estado itinerante, a Dios en esencia, no fue bienaventurado de manera absoluta [*simpliciter*], sino sólo relativamente [*secundum quid*]. Pero en contra se dice, para que alguien sea bienaventurado de manera absoluta sólo se requiere el acto de gloria y el don de gloria –que es principio de dicho acto–; tal como el cuerpo de Pedro habría sido absolutamente glorificado si mientras caminaba sobre las aguas hubiese además tenido en sí el principio de dicho acto, es decir, la ligereza. Pero la claridad [*claritas*], que es el principio de la visión divina, que es el acto de gloria, es el don de gloria. Por tanto, si la mente de Pablo vio a Dios en esencia y fue iluminada con la luz que es principio de dicha visión, entonces ella fue glorificada de manera absoluta.

---

[17] Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 3; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 7, ad5; *In II Corinthios*, c. 12, lect. 1-2.

[18] *Glossa* de Pedro Lombardo a *Efesios*, 4, 18 (PL 192, 203C).

[19] San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 11 y XIV, c. 25 (PL 41, 327 y 433).

5. Durante su arrebato, Pablo tuvo fe y esperanza. Pero éstas no pueden coexistir con la visión de Dios en su esencia, porque la fe versa sobre "las cosas que no se ven", como se dice en *Hebreos* (11, 1), y "lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?", como se dice en *Romanos* (8, 24). Luego no vio a Dios por esencia.

6. El amor que es propio del estado de bienaventuranza [*caritas patriae*] no es principio del merecimiento. Pero Pablo, durante el arrebato, estaba en el estado de adquirir méritos, porque su alma todavía no había sido liberada del cuerpo corruptible, como dice San Agustín[20] en *De Genesi ad litteram*, luego no tuvo amor a la bienaventuranza. Ahora bien, ahí donde existe una visión perfecta de la bienaventuranza, existe también un amor perfecto a ésta, porque alguien en la medida en que conoce a Dios, tanto lo ama. Luego Pablo no vio a Dios por esencia.

7. La esencia divina no puede ser vista sin gozo, como afirma San Agustín[21] en *De Trinitate*. Por tanto, si Pablo vio a Dios en su esencia, en esa visión se gozaría, y entonces no querría apartarse de ella, y tampoco Dios separaría de sí a Pablo contra la voluntad de éste, porque siendo Dios mismo sumamente liberal, no excluye cuantos dones posee en sí mismo. Por tanto, Pablo nunca habría sido separado de dicho estado, lo cual es falso. Luego no vio a Dios por esencia.

8. Todo el bien que se posee por méritos, se pierde con pecado. Por tanto, si ver a Dios por esencia es algo que se posee por méritos, nadie que ve a Dios por esencia puede ser apartado de dicha visión a no ser que por casualidad llegara él mismo a pecar; pero esto no puede decirse de Pablo, quien de sí mismo dice en *Romanos* (8, 38): "Porque estoy persuadido que ni la muerte, ni la vida, nos separará", etc. Y así se concluye lo mismo que antes.

Además, se pregunta, cuando se habla del arrebato de Pablo, en qué se distingue éste del profundo sopor en que Dios hizo caer a Adán[22], del arrebato que sufrió Juan Evangelista –del cual él mismo exclamó "fui arrebatado en espíritu el día del Señor" (*Apocalipsis,* 1, 10)–, y de la "elevación del alma" en que cayó Pedro (*Hechos de los Apóstoles,* 11, 5).

---

[20] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 5 (PL 34, 458).

[21] San Agustín, *De Trinitate*, I, c. 10 (PL 42, 834).

[22] Cfr. *Génesis*, 2, 21.

EN CONTRA

San Agustín[23], en *De Genesi ad litteram*, en *Ad Paulinam,* sobre la visión de Dios[24], así como en la *Glossa* a *2 Corintios* (12, 4)[25], dice en todos estos lugares, expresamente, que Pablo, durante su arrebato, vio a Dios por esencia.

SOLUCIÓN

Algunos dijeron que Pablo no vio a Dios por esencia sino que tuvo una visión intermedia entre la visión propia de esta vida y la visión propia de la Patria celestial. Ciertamente esta visión intermedia puede entenderse al modo como es la visión natural en el ángel: de modo que vio a Dios, ciertamente no por esencia con un conocimiento natural, sino por ciertas especies inteligibles; pues al considerar que su esencia es una cierta semejanza de la esencia inteligible increada (tal como se afirma en *De causis*[26]: "la inteligencia conoce lo que está por encima de ella" ya que es causada por ello), se comprende que durante el arrebato, Pablo sólo pudo ver a Dios gracias al brillo de alguna luz intelectual en su propia mente. Ciertamente, en la presente vida, al hombre le es natural el conocimiento [de Dios] que es mediante espejo y enigma desde las cosas sensibles y creadas; pero el conocimiento propio de la patria celestial, por el que Dios es visto por esencia, es sólo natural a Dios.

Pero esta opinión se opone a lo dicho por San Agustín, quien abiertamente dice (en los lugares citados antes) que, en su arrebato, Pablo vio a Dios por esencia. Además, no es probable que, entre los judíos que menciona el Antiguo Testamento, algún ministro de Dios haya logrado ver a Dios por esencia, como se establece en *Números* (12, 8): "Cara a cara vio a Dios, y no bajo cierta obscuridad [*per aenigmata*] o por figuras"; y que a algún ministro de Dios de los mencionados por el Nuevo Testamento –como el Doctor de los gentiles[27]–, no le hubiese sido concedida dicha gracia, especialmente cuando este mismo Apóstol así lo demostró en *2 Corintios* (3, 9): "Si el ministerio de condenación es glorioso, mucho más glorioso será el ministerio de la justicia". Sin embargo, aunque su mente haya sido iluminada con una luz sobrenatural para lograr ver a Dios, con todo, no alcanzó la bienaventuranza absoluta, sino relativa [*secundum quid*]. Esto puede entenderse mejor con el ejemplo de la luz corporal: en algunos cuerpos la luz del sol se encuentra al modo de cierta forma inmanente a ellos, como si fuese un efecto connatural –como es el caso de las estrellas o las

---

23 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 28 (PL 34, 478).

24 San Agustín, *Epistola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

25 *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 4 (PL 192, 83A).

26 Anónimo, *De causis,* prop. 8 (7).

27 Cfr. *1 Timoteo*, 2, 7.

brasas del carbón–; pero en otros cuerpos, la luz del sol es recibida como si la recibieran de modo transitivo –como es el caso de la atmósfera: pues en la atmósfera, la luz no se produce como si la forma de la luz le perteneciera a la atmósfera, sino que desaparece una vez que la luz del sol se oculta–. De modo semejante, también la luz de la gloria es infundida a la mente de dos modos: el primero, al modo de una forma connatural y permanente a ella, y esta luz hace que la mente sea bienaventurada de manera absoluta –y de este modo es como se infunde en los bienaventurados en la patria celestial–. En el segundo modo, la luz de la gloria alcanza la mente humana como si se tratara de un padecer transitivo, y así fue como la mente de Pablo fue iluminada en el arrebato con la luz de la gloria. Además, el nombre mismo de "arrebatadamente" [*raptim*] o el de "transitoriamente" [*pertranseundo*], muestra el hecho de que no se trató de una bienaventuranza en sentido absoluto, por lo que no fue absolutamente glorificado ni poseyó el don de la gloria, toda vez que la luz con que fue iluminado no fue propia, y por eso no redundó en el cuerpo por medio del alma, ni permaneció Pablo en dicho estado de iluminación de un modo continuo.

RESPUESTAS

1-4. De esto se desprende de modo evidente la respuesta a las cuatro primeras objeciones.

5. La fe desaparece en quien llega a la visión plena de Dios, de ahí que mientras Pablo tuvo visión de Dios por esencia, no hubo allí fe; mas en dicho caso, tuvo visión de Dios por esencia al modo de un acto, y no según el hábito de gloria. Por ello, al contrario, allí se daba la fe según el hábito, y no según el acto; y de manera semejante ocurre con la esperanza.

6. Aunque Pablo estuviera entonces en el estado propio del merecer, sin embargo en dicho momento no lo merecía en acto, porque así como tuvo el acto de la visión propia de la patria celestial, así tendría el acto de amor propio de la misma. Sin embargo, algunos sostienen que aunque tuvo el acto de visión propio de la patria celestial, sin embargo no tuvo el acto de amor de la misma, porque aunque el entendimiento sufrió el arrebato, no pasó igual con sus sentimientos. Pero esto es abiertamente contrario a lo que –con relación al texto de *2 Corintios* (12, 4): "fue arrebatado al paraíso"–, explica la *Glossa*[28]: "es decir, que fue llevado a un estado de tranquilidad del cual ya gozan quienes están en la Jerusalén celestial"; y este goce se da por el amor.

7. Esto sucedió por la condición misma de la luz que iluminó su mente, visión que no permaneció en Pablo, como se desprende de lo dicho.

---

[28] *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 4 (PL 192, 83 A), y *Glosa interlineal* al mismo lugar.

8. Aunque en los bienaventurados la visión de Dios se dé por méritos, con todo a Pablo no le fue concedida como premio por sus méritos, por lo cual el argumento no es concluyente.

Con todo, las dos últimas objeciones presentadas no rechazan tanto que Pablo haya visto a Dios por esencia, sino que lo viera de algún modo superior al modo ordinario de verle.

Y con relación a lo último que se preguntaba, debe decirse que "elevación del alma", "éxtasis" y "arrebato" –que están todas en la Sagrada Escritura como referidas a lo mismo–, se consideran y designan como una cierta elevación [del alma] desde las cosas sensibles exteriores, con las cuales tendemos naturalmente hacia aquello que está por encima del hombre. Pero esto puede ocurrir de dos modos: según el primero, algunas veces ese alejamiento de las cosas exteriores es sólo intencional; por ejemplo, como cuando alguno usa sus sentidos exteriores y las cosas sensibles, pero su intención está dirigida por completo a contemplar y amar lo divino. Y de este modo, cualquiera que contemple y ame lo divino está en éxtasis, elevación del alma, o arrebato; de ahí que Dionisio[29] diga en *De divinis nominibus*, que "el amor divino es causa del éxtasis", y San Gregorio[30] diga en *Moralia,* hablando del contemplador: "Quien es arrebatado por la comprensión de las realidades interiores, cierra sus ojos a las cosas visibles". Ocurren de un segundo modo, atendiendo al mayor uso que de dichos nombres se hace; la "elevación del alma", el "éxtasis" o el "arrebato" se producen cuando con dicho acto alguno se aparta del uso de sus sentidos exteriores y de las cosas sensibles para alcanzar una visión sobrenatural; y parece que es sobrenatural más allá del sentido, de la imaginación y del entendimiento, como ya se dijo en la cuestión *Sobre la profecía*[31].

Por esto último, en *De Genesi ad litteram*, San Agustín[32] distingue dos tipos de arrebato: el primero, por el que la mente es sacada de sus sentidos para alcanzar una visión imaginaria, como ocurrió con Pedro y Juan Evangelista en el *Apocalipsis* –tal como ahí mismo afirma San Agustín[33]–. El segundo, por el que la mente es sacada de sus sentidos y también de su imaginación para alcanzar una visión intelectual. Y esto último ocurre de dos maneras: la primera, cuando el entendimiento conoce a Dios a través de ciertas infusiones [*immissiones*] inteligibles, lo cual ocurre propiamente en los ángeles, y así fue el éxtasis de Adán; motivo por el cual dice la *Glossa*[34] a *Génesis* (2, 21), que: "se entiende

---

29 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §13 (PG 3, 712A).

30 San Gregorio Magno, *Moralia*, XXX, c. 16 (PL 76, 554B).

31 Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 12, a. 9.

32 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 26 (PL 34, 476).

33 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 2 (PL 34, 455).

34 *Glossa ordinaria*, de San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, c. 19 (PL 34, 408).

correctamente como éxtasis lo que fue infundido para que habiendo la mente de Adán participado del cuidado angélico y entrado en el santuario de Dios, conociera los novísimos". La segunda, cuando el entendimiento ve a Dios por esencia, y éste fue el caso del arrebato de Pablo, como se ha dicho.

ARTÍCULO 3

Si el entendimiento de algún viador puede ser elevado para ver a Dios por esencia sin ser abstraído de sus sentidos[35]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Una misma es la naturaleza del hombre en esta vida y después de la resurrección; si no fuera así, no sería el mismo en número ni tampoco en especie quien resucitara. Pero después de la resurrección los santos verán con su mente a Dios por esencia, sin que sean abstraídos de sus sentidos. Luego esto también es posible en los que viven en el estado presente de vida.

2. Podríase replicar que el cuerpo del que vive en el presente estado de vida, por ser corruptible, oprime [*aggravat*] al entendimiento para que no pueda elevarse libremente a Dios si no es liberado de sus sentidos corporales; corrupción que ciertamente no habrá después de la resurrección. Pero en contra, a nada se le impide hacer o padecer algo a no ser por su contrario. Mas la corrupción del cuerpo no parece ser contraria al acto del entendimiento, porque al entendimiento no le corresponde un acto del cuerpo. Luego la corrupción del cuerpo no impide que el entendimiento pueda ser llevado libremente hasta Dios.

3. Consta que Cristo asumió nuestra mortalidad y detrimento corporal derivado del castigo. Pero su entendimiento continuamente gozaba de la visión de Dios sin necesidad de abstraerse de sus sentidos exteriores. Luego la corrupción del cuerpo no impide que el entendimiento pueda ser llevado a Dios, abstraído de sus sentidos.

4. Después de que Pablo viera a Dios por esencia, pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión, de otro modo no habría dicho en *2 Corintios* (12, 4): "oí palabras misteriosas, que no es lícito al hombre pronunciar" si no las

---

[35] *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 4; *In II Corinthios*, c. 12, lect. 1.

hubiera recordado. Por consiguiente, mientras veía a Dios por esencia, se grababa algo en su memoria; pero la memoria pertenece a la parte sensitiva –como es evidente por lo que dice el Filósofo[36] en *De memoria et reminiscencia*. Luego cuando alguien en esta vida ve a Dios por esencia no se abstrae completamente de sus sentidos corporales.

5. Las potencias sensitivas son más próximas entre sí, de lo que son las potencias intelectivas para con las sensitivas. Pero la imaginación, que es una de las potencias sensitivas, puede ser en acto la captación de cualquier cosa imaginable sin abstraerse de los sentidos exteriores. Luego también el entendimiento puede ser en acto una visión de Dios sin abstraerse de las potencias sensitivas.

6. Lo que es conforme a la naturaleza no exige para su propia existencia de algo que sea contrario a la naturaleza. Pero es natural al entendimiento humano ver a Dios por esencia pues para esto fue creado. Luego, como la abstracción de los sentidos es contraria a la naturaleza del hombre –porque el conocimiento sensitivo le es connatural–, parece que para ver a Dios por esencia no tiene necesidad de abstraerse de sus sentidos.

7. Sólo hay abstracción de lo que está unido. Pero la inteligencia que tiene a Dios por objeto –como se dice en *De spiritu et anima*[37]–, no parece estar unida a los sentidos corporales, sino a gran distancia de ellos. Luego para que el hombre, mediante su inteligencia, vea a Dios por esencia, no necesita abstraerse de los sentidos.

8. Parece que Pablo fue elevado a la visión de Dios para que fuera testigo de la gloria que les está prometida a los santos; por ello afirma San Agustín[38] en *De Genesi ad litteram*: "¿Por qué no hemos de creer que a tan importante Apóstol, Doctor de los gentiles, arrebatado a la más excelente visión, quiso Dios mostrar la vida en la que, después de la presente, hemos de vivir para siempre?". Pero en aquella visión de los santos –visión que tendrá lugar en los que ven a Dios, después de esta vida–, no se dará abstracción de los sentidos corporales después de la resurrección. Luego parece que tampoco en Pablo tuvo lugar dicha abstracción cuando vio a Dios por esencia.

9. Los mártires, en pleno suplicio de sus tormentos, percibían en su interior algo de la gloria divina, de ahí que San Vicente[39] dijera: "he aquí que me encuentro en presencia de algo sublime, y a todos tus príncipes desprecio, supremo tirano del mundo"; y en el martirio de otros santos se lee que pronunciaban cosas parecidas. Pero consta que en ellos no había una abstracción de los senti-

---

36 Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 1, 450 a 13.

37 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

38 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 28 (PL 34, 478).

39 *Acta Sanctorum*, 22 de enero (ed. Bollandus, II, 395b).

dos, de otro modo no hubieran tenido sensación de dolor. Luego para que alguno sea partícipe de la gloria por la que Dios es visto por esencia, no se requiere abstraerse de los sentidos.

10. El entendimiento práctico está más cerca de las operaciones que versan sobre lo sensible, que el entendimiento especulativo. Pero no es necesario que el entendimiento práctico dirija siempre las operaciones del hombre que versan sobre lo sensible, como dice Avicena[40], de lo contrario un magnífico citarista parecería un inexperto si fuera necesario que, al tocar cada una de las cuerdas, tuviera que detenerse a considerar lo que su arte señala al respecto: pues sería tanta la interrupción de los sonidos, que ello impediría que se produjese la melodía. Luego mucho menos será necesario que el entendimiento especulativo dirija las operaciones del hombre que versan sobre lo sensible; y así no tendrá obstáculos que le impidan ser llevado hacia cualquier realidad inteligible, incluyendo la esencia de Dios, en tanto las operaciones sensibles se ocupan de lo sensible.

11. Mientras Pablo vio a Dios por esencia todavía poseía fe; pero es propio de la fe ver como por un espejo, confusamente. Por consiguiente, al mismo tiempo que Pablo veía a Dios por esencia, lo veía como por un espejo, confusamente. Ahora bien, el conocimiento confuso es especular y se da por medio de lo sensible. Luego al mismo tiempo vio Pablo a Dios por esencia y se dirigía a él por medio de lo sensible; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Dice San Agustín[41] en *De Genesi ad litteram*, y también se afirma en la *Glossa*[42] a *2 Corintios* (12, 1): "Nadie que ve a Dios, viéndole en la misma especie en la que Dios es, vive la presente vida en la que se vive mortalmente con estos sentidos corporales. Pero nadie es elevado y llevado a aquella visión a no ser que muera en cierto modo a esta vida saliendo totalmente del cuerpo, o bien siendo apartado y enajenado de los sentidos corporales, al punto de no saber si aún está en su cuerpo o fuera de él".

2. Al explicar el texto de *2 Corintios* (V, 13): "Si nuestra mente se eleva es por Dios", afirma la *Glossa*[43]: "Dice ahí 'elevación del alma' porque con la mente se eleva a la comprensión de las realidades celestes de modo que en cierta manera las realidades inferiores escapan a la memoria; tal fue la elevación del alma que tuvieron todos los santos a quienes les fueron revelados los misterios

---

40 Avicena, *Sufficientia*, I, c. 14 (fol. 22rb I).

41 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 27 (PL 34, 477).

42 *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 12, 1 (PL 192, 82 A-B).

43 *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios* 5, 13 (PL 192, 41B).

de Dios que exceden este mundo". luego todo el que ve a Dios por esencia es necesario que se aparte de considerar lo inferior, y por consiguiente del uso de sus sentidos mediante los cuales considera lo inferior.

3. Al explicar lo que aparece en *Salmos* (67, 28): "Ahí está Benjamín, adolescente, en plena elevación de su mente", afirma la *Glossa*[44]: "Dice 'Benjamín', es decir Pablo, y 'elevación de su mente', es decir, con su mente alejada de sus sentidos corporales, de modo que fue arrebatado hasta el tercer cielo". Pero por 'tercer cielo' se entiende la visión de Dios por esencia –como dice San Agustín[45] en *De Genesi ad litteram*–. Luego la visión de Dios por esencia requiere un alejamiento de los sentidos corporales.

4. La operación del entendimiento que se eleva para ver la esencia de Dios es más eficaz que cualquier operación de la imaginación. Pero algunas veces el hombre se abstrae de sus sentidos corporales debido a la vehemencia de la imaginación. Luego con más razón es necesario que se abstraiga de estos cuando se eleva a la visión de Dios.

5. Dice San Bernardo[46]: "El consuelo divino es exigente [*delicata*], no se dará a los que aceptan algún otro"; luego por la misma razón la visión de Dios no es compatible con la visión de otra cosa, por ello tampoco es compatible con el uso de los sentidos.

6. Para ver a Dios por esencia se requiere una enorme pureza de corazón, como se dice en *Mateo* (5, 8): "Bienaventurados los limpios de corazón", etc. Pero el corazón se contamina de dos maneras, a saber, por el pecado y por la imaginación material, como queda claro por lo que afirma Dionisio[47] en *De caelesti hierarchia*: "Hay que pensar que ellas son puras –es decir las esencias celestes– y no que hayan lavado la sucia mancha de sus infamias y maldades", lo cual quiere decir que la impureza del pecado nunca existió en los santos ángeles, también ha de pensarse que "no fueron receptoras de imágenes materiales", es decir que nunca hubo en ellos la impureza de las imágenes, y así lo creyó también Hugo de San Víctor[48]. Luego es necesario que la mente del que ve a Dios por esencia no sólo se abstraiga de los sentidos exteriores, sino también de las imágenes interiores.

7. Se dice en *1 Corintios* (13, 10): "Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo parcial". Pero por 'perfecto' aquí se entiende la visión de Dios por esencia, y es imperfecta la visión especular y enigmática, que se tiene por medio de las

---

44 *Glossa* de Pedro Lombardo a *Salmos*, 67, 28 (PL 191, 615C).

45 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 28 (PL 34, 478).

46 Pseudo-Bernardo (Gaufrido), *Declamationes*, n. 66 (PL 184, 472A).

47 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 7, §2 (PG 3, 208B).

48 Hugo de San Víctor, *Expositio in De caelesti hierarchia*, VII (PL 175, 1052A).

cosas sensibles. Luego cuando alguien es elevado a la visión de Dios por esencia, se abstrae de la visión de las cosas sensibles.

SOLUCIÓN

Como es evidente desde San Agustín, el hombre constituido por este cuerpo mortal, no puede ver a Dios por esencia, a no ser que se enajene de sus sentidos corporales. Y la razón de esto es doble.

La primera razón está tomada de la consideración de lo que es común al entendimiento y las demás potencias del alma; en efecto, en todas las potencias del alma encontramos que cuando alguna de ellas tiende a su acto, alguna otra se debilita respecto de su acto, o incluso tiene que abstraerse de éste por completo. Esto es claro: cuando la operación de la vista está dirigida intensamente a algo, ocurre que el oído no percibe lo que se le dice, a no ser que sea tal la vehemencia que se atraiga hacia ello el sentido del oyente. Esto es porque para que una potencia cognoscitiva realice su acto se requiere una dirección [*intentio*], como lo prueba San Agustín en *De Trinitate*[49]. Pero la dirección a una cosa no puede llevarse simultáneamente a muchas a no ser que estas otras cosas se encuentren ordenadas entre sí de modo que se consideren como una; así como tampoco puede haber dos términos en algún movimiento u operación sin que estén ordenados entre sí. De aquí se desprende que, habiendo una sola alma en la cual están fundadas todas las potencias cognoscitivas, para el acto de todas éstas potencias cognoscitivas se requiera de una sola y la misma dirección [*intentio*]. Y por esto, cuando el alma se dirige toda ella a un único acto, el hombre se abstrae del acto de cualquier otra potencia. Y para el caso de que el entendimiento sea elevado a ver la esencia divina, es necesario que cualquier otra intención existente se una a dicha visión, toda vez que se trata de un inteligible sumamente intenso [*vehementissimum*] al que el entendimiento solo puede llegar si todas las demás tienden hacia él. Y así cuando la mente es elevada a la visión de Dios, es necesario que el hombre se abstraiga por completo de sus sentidos corporales.

La segunda razón está tomada de aquello que es propio del entendimiento. En efecto, dado que el conocimiento de las cosas se tiene en cuanto que están en acto y no en cuanto que están en potencia –como se afirma en *Metaphysica*[50]–, el entendimiento que alcanza lo más elevado del conocimiento, es una de las realidades inmateriales que más está en acto; de ahí que todo lo inteligible: o es de suyo libre de materia, o ha sido abstraído de la materia por acción del entendimiento; y por lo mismo mientras más libre esté el entendimiento de un contac-

---

[49] San Agustín, *De Trinitate*, 11, c. 3 y c. 4 (PL 42, 988-990).

[50] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 9, 1051 a 29.

to con lo material, tanto más perfecto será. Por esta razón, el entendimiento humano, que alcanza lo material al considerar las imágenes de las que abstrae las especies inteligibles, es menos eficaz que el entendimiento angélico, que siempre considera las formas puramente inmateriales. No obstante, en el entendimiento humano, no se oscureció por completo la pureza del conocimiento intelectual, como sí ocurrió con los sentidos, cuyo conocimiento no puede llegar más allá de lo material. Por esto mismo, lo que queda en él de pureza, consiste en ser una facultad para la consideración de aquellas realidades que son puramente inmateriales. Por tanto, es necesario que, si alguna vez es elevado por encima del modo común para ver las realidades sumamente inmateriales –es decir, la esencia divina– al menos en dicho acto sea abstraido completamente de lo intuido material. Y dado que son las facultades sensitivas las que versan acerca de lo material, ninguno podrá ver la esencia divina, salvo que sea abstraido completamente del uso de sus sentidos corporales.

RESPUESTAS

1. Uno es el motivo por el que el alma de los bienaventurados se unirá al cuerpo después de la resurrección; y otro, por el que el alma está ahora unida a él. Según el primero, en la resurrección, el cuerpo estará completamente sometido al espíritu, ya que las propiedades gloriosas del espíritu redundarán en el cuerpo mismo, de aquí que sean llamados cuerpos espirituales. Y cuando dos cosas se unen, de las cuales una obtiene el dominio totalmente sobre la otra, no hay allí mezcla, puesto que la otra pasa totalmente al poder de la que domina; así como si tenemos mil ánforas de vino, y en cada una vertemos una gota de agua, en nada se compromete la pureza del vino. Por esto mismo, en la resurrección, al no comprometerse la pureza del entendimiento por su unión con el cuerpo, y no debilitarse ninguna de sus facultades, se contemplará la esencia divina sin abstracción de los sentidos corpóreos. Sin embargo, ahora el cuerpo no está sometido al espíritu de dicha manera, y por ello el argumento no es semejante.

2. Dado que nuestro cuerpo es corruptible, no está completamente sometido al alma, pues si estuviera plenamente sometido a ella, de la inmortalidad del alma redundaría también la inmortalidad en el cuerpo, como sucederá después de la resurrección. Ésta es la razón por la que la corrupción del cuerpo constriñe [*aggravat*] al entendimiento, pues aunque en sí misma no sea contraria al entendimiento, sin embargo compromete la pureza del entendimiento por su causa.

3. Dado que Cristo era Dios y hombre, tenía plena potestad sobre todas las partes de su alma y sobre su cuerpo. De ahí que por su divinidad, permitía a cada una de las potencias de su alma hacer lo que era propio de ellas, según lo

que era oportuno para nuestra reparación –como dice el Damasceno[51]–. Y así no era necesario que en él se produjera una redundancia de una potencia sobre otra, ni que una potencia fuera abstraida de su acto por la intensidad del acto de otra. Por esto, cuando su entendimiento veía a Dios, no era necesario que tuviera lugar alguna abstracción de sus sentidos corporales. Mas algo bien distinto ocurre en los hombres, en los que, de cierta unión de las potencias del alma entre sí, se sigue necesariamente que se dé la redundancia o el impedimento de una potencia respecto a otra.

4. Después de que Pablo cesó de ver a Dios por esencia, pudo recordar las cosas que contempló en dicha visión mediante algunas especies que aún permanecían en su entendimiento, las cuales eran como ciertos restos de la visión que tuvo. En efecto, vio al mismo Verbo de Dios por esencia, conoció muchas cosas en él por esta visión, y de este modo dicha visión no tuvo lugar mediante algunas especies, ni en cuanto al Verbo mismo ni en cuanto a aquello que vio en éste; sino que tuvo lugar por la sola esencia del Verbo. No obstante lo anterior, por la contemplación misma del Verbo se imprimieron en su entendimiento ciertas semejanzas de las cosas que vio, con las cuales pudo conocer después lo que antes había visto por la sola esencia del Verbo. Y a partir de dichas especies inteligibles, pudo después, al aplicarse a las intenciones particulares o formas conservadas en la memoria o imaginación, recordar lo que antes había visto, e incluso según un acto de la memoria como potencia sensitiva. De este modo, no hay que suponer que en el acto mismo de la visión de Dios, se produjera algo en su memoria –aquélla que es parte de la potencia sensitiva– sino sólo en su mente.

5. Aunque la abstracción de los sentidos exteriores no se realice por cualquier acto de la potencia imaginativa, sin embargo, dicha abstracción se realiza cuando el acto de la imaginación es muy intenso. De modo semejante, no es necesario que el entendimiento haga astracción de los sentidos por medio de cualquier acto, sino que es preciso que lo haga por medio de un acto muy intenso, el cual es la visión de Dios por esencia.

6. Aunque es natural al entendimiento humano el que algunas veces llegue a una visión de la esencia divina, sin embargo no le es natural alcanzarla en el estado presente de vida, –como se ha dicho antes–; de aquí que el argumento no sea concluyente.

7. Aunque nuestra inteligencia –por la que aprehendemos las cosas divinas– no esté mezclada con los sentidos en la aprehensión, con todo sí está mezclada con ellos en el juicio, de ahí que San Agustín[52] afirme en *De Genesi ad litteram* que: "mediante la luz de la inteligencia no sólo se juzga sobre las cosas inferio-

---

[51] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060B; Bt 240).

[52] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

res, sino que también se discierne aquello que ni es corporal ni tiene forma semejante a la de los cuerpos". Por ello se dice a veces que la inteligencia se abstrae de los sentidos porque no juzga a partir de ellos, sino que únicamente contempla las realidades supremas.

8. La realidad de la beatitud de los santos consiste en ver la esencia divina, de ahí que afirme San Agustín[53] que: "la visión es la recompensa completa". De ahí que, por el hecho de ver la esencia divina, pudo ser un digno testigo de dicha bienaventuranza. Sin embargo, no fue necesario que experimentara todo lo que de suyo experimentarán los santos, sino que también pudo saberlo de otro modo a partir de lo que él experimentó. En efecto, no sufrió arrebato para ser glorificado, sino para ser testigo de la gloria [*beatitudinis*].

9. Los mártires que estaban en tormento, percibían algo de la gloria divina, no como si la bebieran de Su manantial –como aquellos que ven a Dios por esencia– sino como refrescados con cierto rociarse de su gloria. De ahí que afirme San Agustín[54] en *De Genesi ad litteram*: "En ese lugar –es decir, donde se ve a Dios por esencia– se bebe la vida santa en su fuente; y desde allí se rocía algo esta vida humana para que, en las tentaciones de este mundo, se viva con templanza, fortaleza, justicia y prudencia".

10. El entendimiento especulativo no está obligado a ocuparse de aquellas operaciones que versan sobre lo sensible, sino que puede ocuparse de las realidades inteligibles. Sin embargo, en el acto especulativo puede haber tanta intensidad, que se abstraiga por completo de la operación sensible.

11. Aunque en dicho acto Pablo tuviera el hábito de fe, sin embargo, no tuvo un acto de fe, por lo que dicha objeción no es concluyente.

---

[53] San Agustín, *De Trinitate*, I, c. 9 (PL 42, 833).

[54] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 26 (PL 34, 476).

ARTÍCULO 4

Cuánta abstracción se requiere para que el entendimiento pueda ver a Dios por esencia[55]

Parece que se requiere una abstracción de la misma unión por la que el alma se une al cuerpo como forma.

OBJECIONES

1. Las potencias del alma vegetativa son más materiales que las del alma sensitiva. Pero para que el entendimiento vea a Dios por esencia es necesario que se haga una abstracción de los sentidos, como dijimos antes[56]. Por consiguiente, con mayor razón, para una visión pura de Él es necesario que se haga abstracción de los actos del alma vegetativa. Ahora bien, esta abstracción no puede realizarse en el estado de la vida animal, en que el alma se une al cuerpo como forma, porque como dice el Filósofo[57]: "los animales siempre se están alimentando". Luego para la visión de la esencia divina es necesario que se haga abstracción de la unión por la que el alma se une al cuerpo como forma.

2. Al explicar *Éxodo* (33, 20): "no me verá el hombre sin morir", dice la *Glossa* de San Agustín[58]: "se muestra aquí que no es posible que veamos a Dios como es, mientras estemos en esta vida de cuerpos corruptibles; ello es posible en la otra vida, mas hay que morir a esta vida". Y la *Glossa* de San Gregorio[59] al mismo pasaje afirma: "Quien ve la sabiduría que es Dios, muere enteramente a esta vida". Pero la muerte se produce al separarse el alma del cuerpo al cual se unía como forma. Luego es necesaria una separación omnímoda del alma respecto del cuerpo para lograr ver a Dios por esencia.

3. "Para el viviente, vivir es ser", como se dice en *De anima*[60]; y el ser del hombre que vive se da porque el alma se une al cuerpo como forma. Pero se dice en *Éxodo* (33, 20): "no me verá el hombre sin morir". Luego mientras el alma se une al cuerpo como forma no puede ver a Dios por esencia.

---

55 *Summa Theologiae*, II-II, q. 175, a. 5; q. 180, a. 5.

56 *Supra,* a. 3.

57 Aristóteles, *Topica*, II, 4, 111 b 25.

58 *Glossa ordinaria* a *Éxodo* 33, 20, de San Agustín, *Quaestionum in Heptateuchum,* II, q. 154 (PL 34, 649).

59 *Glossa ordinaria*, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93A).

60 Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b 13.

4. La unión por la cual se une el alma al cuerpo como forma, es más fuerte que aquélla por la que se une al cuerpo como motor del mismo; de dicha unión provienen las operaciones de las potencias que actúan por medio de órganos corporales. Pero esta segunda unión impide la visión de la esencia divina, para la cual es necesaria una abstracción de los sentidos corporales. Luego con mayor razón también la primera unión la impedirá, y así será necesario que se dé dicha abstracción.

5. Las potencias [del alma] no pueden elevarse hacia lo que está por encima de su esencia, ya que la potencia dimana de la esencia y radica en ésta. Por consiguiente, si fuera propio de la esencia del alma su unión como forma al cuerpo material, la potencia intelectiva no podría elevarse hacia lo absolutamente inmaterial; y así se concluye lo mismo que antes.

6. Se adquiere una mayor impureza en el alma por la unión del cuerpo con el alma, que de la unión del alma con ciertas imágenes corpóreas. Pero para que la mente vea a Dios por esencia, es necesario depurarla de las imágenes corpóreas –aprehendidas mediante la imaginación y los sentidos, como ya se ha dicho[61]–. Luego, con más razón, será necesario que el alma se separe del cuerpo para que vea a Dios por esencia.

7. Se dice en *2 Corintios* (5, 6): "mientras moramos en el cuerpo, estamos en destierro lejos del Señor, pues caminamos en la fe y no en la visión". Luego, mientras el alma esté en un cuerpo no puede tener visión de Dios.

EN CONTRA

1. A propósito de *Éxodo* (33, 20): "no me verá el hombre sin morir", afirma la *Glossa* de San Gregorio[62]: "Algunos que viven en este cuerpo pero aumentan su virtud en grado inestimable, pueden llegar a ver el resplandor del Dios eterno". Pero el resplandor de Dios es su esencia, como se afirma en la misma *Glossa*[63]. Luego para ver la esencia de Dios no es necesario que el alma se separe por completo del cuerpo.

2. Dice San Agustín[64] en *De Genesi ad litteram* que el alma es arrebatada, no sólo para tener una visión imaginaria sino también para una visión intelectual por la que la verdad luminosa misma se descubre cuando se produce el apartamiento de los sentidos, en un grado menor que en la muerte pero mayor que en

---

[61] *Supra,* a. 3.

[62] *Glossa ordinaria* a *Éxodo* 33, 20, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93A).

[63] *Glossa ordinaria* a *Éxodo* 33, 20, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93C-D).

[64] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 26 (PL 34, 476).

el sueño. Luego para tener la visión de la verdad increada a la cual se refiere San Agustín en ese lugar, no se precisa una separación del alma de su cuerpo al cual se une como forma.

3. Esto mismo advierte San Agustín[65] en su *Epistola ad Paulinam* sobre la visión de Dios: "No es increíble –comenta– que a algunos santos difuntos, cuyos cadáveres todavía están por sepultar, se les haya concedido esta alta revelación", es decir, que vieran a Dios por esencia. Luego el alma puede ver a Dios aún unida a su cuerpo como forma.

SOLUCIÓN

Para la visión de la esencia divina, que es el acto más perfecto del entendimiento, se requiere abstraerse de aquellas cosas que pueden impedir la intensidad del acto intelectivo, o que pueden ser impedidas por ella. Mas algunas veces esto ocurre de suyo, y otras veces sólo accidentalmente.

En primer lugar, se impiden de suyo las operaciones intelectivas y sensitivas entre sí, o bien por la dirección que requieren ambos tipos de operaciones, o bien porque el entendimiento se entremezcla de algún modo en las operaciones sensibles, al recibir los datos de las imágenes sensibles; y así, por las operaciones sensibles se contamina de algún modo la pureza del entendimiento, como ya se explicó[66]. Pero para que el alma se una a su cuerpo como forma no se requiere dirección [*intentio*] alguna, ya que tal unión no depende tanto de la voluntad del alma, como de la naturaleza. De modo similar, por tal unión no se contamina directamente la pureza del entendimiento; pues el alma no se une a su cuerpo como forma mediante sus potencias, sino mediante su esencia, ya que no hay nada intermedio entre la materia y la forma –como se demuestra en *Metaphysica*[67]–.

Y tampoco la esencia del alma se une al cuerpo de manera que siga totalmente la condición o manera de ser del cuerpo, como las demás formas materiales que están totalmente inmersas en la materia en el sentido de que no puede surgir de ellas ninguna potencia o acción que no sea material. Ahora bien, de la esencia del alma no sólo proceden ciertas fuerzas o potencias que son en alguna manera corporales –como actos que están en órganos corporales, es decir, las potencias sensitivas y vegetativas–, sino también las facultades intelectivas que son completamente inmateriales y no son actos de ningún cuerpo o parte de un cuerpo, como se prueba en *De anima*[68]. Así, las potencias intelectivas no proce-

---

65 San Agustín, *Epistola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

66 *Supra*, a. 3.

67 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 6, 1045 a 23.

68 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

den de la esencia del alma –de aquella parte por la que está unida al cuerpo–, sino más bien en cuanto permanece libre del cuerpo, por no estar completamente sometida a él; y así la unión del alma con el cuerpo no alcanza a la operación intelectual de modo que pueda comprometer su pureza. Hablando, pues, con propiedad, para la operación del entendimiento, por muy intensa que sea ésta, no se requiere la abstracción de la unión con la cual el alma se une a su cuerpo como forma.

De modo semejante, tampoco se requiere una abstracción de las operaciones del alma vegetativa. En efecto, las operaciones de esta parte del alma son casi naturales, lo que aparece claro porque se realizan por la eficacia de las cualidades activas y pasivas, es decir, de lo cálido y de lo frío, de lo húmedo y de lo seco. Por eso no obedecen ni a la razón ni a la voluntad, como se dice en la *Ethica*[69]. Y así está claro que para ese tipo de acciones no se requiere dirección [*intentio*], y que, por lo mismo, por esas acciones no es precisa una dirección divergente por parte de la operación intelectiva.

Asimismo, tampoco la operación intelectiva se mezcla de alguna manera con operaciones de ese tipo, ya que ni recibe nada de ellas –porque no son cognoscitivas–, ni tampoco se sirve el entendimiento de ningún instrumento corporal que tenga que ser sustentado por las operaciones del alma vegetativa, como pasa con los órganos de las potencias sensitivas. Y así, la pureza del entendimiento no sufre detrimento alguno por parte de las operaciones del alma vegetativa. Así, propiamente hablando, las operaciones del alma vegetativa y la operación del entendimiento no se impiden mutuamente.

En segundo lugar, puede surgir accidentalmente un impedimento a una por parte de la otra, ya que el entendimiento recibe a partir de imágenes sensibles, que se hallan en los órganos corporales, los cuales tienen que nutrirse y conservarse por la actividad del alma vegetativa. Y así, por la actividad de las potencias nutritivas varía la disposición de aquéllos, y, consiguientemente, la operación de la potencia sensitiva desde la cual recibe el entendimiento. De este modo queda impedida accidentalmente la operación del entendimiento mismo, como se ve en el sueño y después de la comida. Y también a la inversa, por este medio, la operación intelectiva impide la operación del alma vegetativa, porque para la operación del entendimiento es necesaria la operación de la imaginación, cuya intensidad exige el concurso del calor y de los espíritus. De este modo, por la intensidad de la contemplación, se impide el acto de la potencia nutritiva. Pero esto no tiene lugar en la contemplación por la cual se ve la esencia de Dios, ya que esa contemplación no necesita la operación de la imaginación.

---

[69] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 29.

Y así es claro que para ver a Dios por esencia no se requiere de ninguna manera abstraerse de los actos del alma vegetativa ni siquiera alguna debilitación de los mismos, sino sólo de los actos de las potencias sensitivas.

RESPUESTAS

1. Aunque las potencias vegetativas del alma sean más materiales que las sensitivas, cuánto más alejadas del entendimiento estén, menos podrán impedir la intensidad del entendimiento o ser impedidas por la intensidad de éste.

2. El vivir se dice de dos modos. El primero, del mismo ser del viviente, que resulta de la unión del alma como forma con su cuerpo. El segundo, se toma el vivir en lugar de las operaciones vitales, así como en *De anima* el Filósofo[70] divide el vivir en entender, sentir, y las demás operaciones del alma. Y de modo semejante, dado que la muerte es la privación de la vida, es necesario que se distinga entre aquélla que señala una privación de aquella unión por la que el alma se une al cuerpo como forma, y aquélla que señala la privación de las operaciones vitales. De ahí que afirme San Agustín[71]: "algunos mueren a esta vida, ya sea abandonando completamente su cuerpo, o apartándose enajenado de los sentidos corporales". Y de este modo es como se está hablando de la muerte en ambas glosas, lo cual se desprende de lo que añade San Gregorio[72] en su *Glossa*: "quien ve la sabiduría que es Dios, muere enteramente a esta vida, cuando ya no ama ésta última".

3. Y por esto es evidente la solución a lo tercero.

4. Debido a que es más fuerte la unión por la que el alma se une al cuerpo como forma, es menos posible que se realice dicha abstracción.

5. Dicho argumento sería concluyente si la esencia del alma estuviera unida al cuerpo de tal modo que estuviese completamente sometida a éste; pero ya dijimos que esto es falso.

6. Las imágenes corpóreas que se requieren para la operación de la imaginación y del sentido, aunque son más inmateriales que el cuerpo mismo, están más cercanas a las operaciones del entendimiento que el cuerpo mismo, y por ello pueden impedir más la visión divina, como ya se ha dicho.

7. Debe comprenderse la expresión empleada por el Apóstol, entendiendo ese estar en un cuerpo, no sólo porque el alma se una al cuerpo como forma, sino también porque usamos de los sentidos corpóreos.

---

[70] Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413 a 22.

[71] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 27 (PL 34, 477-478).

[72] *Glossa ordinaria* a *Éxodo* 33, 20, de San Gregorio Magno, *Moralia*, XVIII, c. 54 (PL 76, 93A).

ARTÍCULO 5

Qué es lo que el Apóstol supo e ignoró de su arrebato[73]

Parece que supo que su alma se hallaba en el cuerpo.

OBJECIONES

1. Él mismo debió saberlo mejor que alguno de sus comentadores. Pero muchos afirmaron que el alma de Pablo permaneció unida a su cuerpo como forma. Luego con mayor razón lo supo Pablo.

2. En su arrebato, Pablo supo lo que vio y cómo lo vio, lo cual es evidente por lo que dice: "sé de un hombre que fue arrebatado hasta el tercer cielo"[74]. Por tanto supo qué era aquel cielo: si algo corporal o espiritual; y también si lo vio espiritualmente o corporalmente. Pero de esto se desprende que él supo si veía hallándose en su cuerpo o fuera de él, porque la visión corporal sólo puede realizarse mediante un cuerpo; en cambio, la visión intelectual siempre se realiza sin el cuerpo. Luego él mismo supo si se hallaba en el cuerpo o fuera del cuerpo.

3. El mismo Pablo[75] dice: "sé de un hombre que fue arrebatado hasta el tercer cielo"; pero 'hombre' designa al compuesto de alma y cuerpo. Luego supo si su alma estaba unida al cuerpo.

4. Pablo mismo supo que estaba arrebatado, como es evidente por sus palabras. Pero no se dice que los muertos sean arrebatados. Luego él mismo supo que no estaba muerto, y así supo que su alma estaba unida al cuerpo.

5. Dice San Agustín[76] en *De Genesi ad litteram* y en *Epistola De videndo Deum*, que Pablo en el arrebato, vio a Dios con la visión con la que lo ven los santos en el cielo. Pero las almas de los santos que están en la patria celestial saben si están en un cuerpo o fuera del cuerpo. Luego el Apóstol lo supo también.

---

[73] *Summa Theologiae,* II-II, q. 175, a. 6; *In II Corinthios,* 12, lect. 1.

[74] *2 Corintios*, 12, 2.

[75] *2 Corintios*, 12, 2.

[76] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 28 (PL 34, 478); *Epistola 147*, c. 13 (PL 33, 610).

6. Dice San Gregorio[77]: "¿Qué cosas no verán quienes ven al que lo ve todo?", y entre tales cosas parece que se hallan aquéllas que principalmente afectan a los videntes mismos. Pero lo que principalmente compete al alma, es estar o no unida al cuerpo. Luego el alma de Pablo supo si estuvo unida o no al cuerpo.

EN CONTRA

Se afirma en *2 Corintios* (13, 2): "Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe– fue arrebatado hasta el tercer cielo". Luego no supo si se hallaba en el cuerpo o fuera de éste.

SOLUCIÓN

Sobre esto hay varias opiniones.

En primer lugar, algunos pensaron que lo que Pablo decía desconocer, no era si el alma se hallaba unida a su cuerpo o no en el arrebato, sino si el rapto era del alma y el cuerpo a la vez, de modo que también hubiera sido llevado él corporalmente hasta el cielo –como se lee en *Daniel* (14, 35) que ocurrió con Habacuc–; o si sólo fue arrebatada su alma a la visión de Dios –como leemos en *Ezequiel* (40, 2): "me condujo en visión divina a la tierra de Israel"–. Y San Jerónimo[78] expresa en el *Praefatio in Danielem Prophetam* que la interpretación de cierto judío fue: "Finalmente, nuestro Apóstol no se atrevió a afirmar que había sido arrebatado en cuerpo, sino que dijo: "no sé si en cuerpo o fuera de él"".

Pero San Agustín[79] desaprueba la interpretación anterior en *De Genesi ad litteram*: "consta por las palabras del Apóstol que él mismo supo que fue arrebatado hasta el tercer cielo; por tanto, consta que dicho cielo hacia donde fue arrebatado era un cielo real y no alguna semejanza de un cielo. En efecto, si cuando dijo haber sido arrebatado hasta el cielo, hubiera querido decir que fue para tener una visión imaginaria de cielo, bien hubiera podido afirmar que había sido arrebatado en el cuerpo –es decir, que todo fue una representación corporal–, y así no hubiera sido necesario distinguir lo que ignoró de lo que supo, porque habría sabido tanto que fue arrebatado hasta el cielo, como que fue arrebatado en cuerpo –es decir, que había visto una representación corporal, como sucede

---

[77] San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 33 (PL 77, 376 B). Cfr. Santo Tomás, *De veritate*, q. 2, a. 2, co.; q. 8, a. 4, arg. 8; *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 8, arg. 1; Guillermo el Altisiodorense, *Summa aurea*, II, tr. 5, q. 3 (fol. 47rb).

[78] San Jerónimo, *Praefatio in Danielem Prophetam* (PL 28, 1294A).

[79] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, caps. 3-4 (PL 34, 456-457).

en los sueños–. Por consiguiente, supo con certeza que aquello hacia lo que fue arrebatado era un cielo real. Por tanto, supo si era algo corpóreo o algo incorpóreo: si era algo corpóreo, debió haber sido arrebatado en cuerpo, en cambio si era algo incorpóreo, no pudo haber sido arrebatado en cuerpo. Luego queda sólo aceptar que Pablo no tenía duda sobre si su rapto fue corporal o sólo espiritual, sino que supo que fue arrebatado al cielo sólo su entendimiento. En cambio dudaba sobre si en el mismo arrebato su alma se hallaba en el cuerpo o no".

En segundo lugar, esto ciertamente lo conceden algunos otros, pero afirman que aunque el Apóstol lo ignoró durante su arrebato, sin embargo, sí lo supo después al volver sobre la misma visión que había tenido antes. Pues durante el arrebato, la mente entera de Pablo fue llevada hacia las realidades divinas, y no pudo percibir si su alma se hallaba en el cuerpo o no. Pero esto también es contrario a las palabras de Pablo. Pues así como distingue lo que supo de lo que ignoró, también distingue el presente del pasado: pues en el pasado incluye el arrebato al tercer cielo de un hombre ocurrido catorce años atrás; y como en presente la confesión de que hay algo que sabe y algo que ignora. Luego, después de transcurridos los catorce años desde que fue arrebatado, todavía ignoraba si cuando fue arrebatado se hallaba en el cuerpo o fuera de él.

En tercer lugar, otros piensan que ni durante el arrebato, ni después de él, Pablo supo si su alma se hallaba en el cuerpo de alguna manera o no se hallaba en ella en modo alguno. Pues dicen que durante el arrebato y después de éste supo que el alma se unía al cuerpo como forma suya, pero ignoraba si estaba unida al cuerpo de manera que recibía algo de los sentidos; o si lo estaba de manera que las potencias nutritivas podían realizar actos mediante los cuales el alma aún se ocupaba del cuerpo. Pero esto tampoco parece estar de acuerdo con las palabras de Pablo, quien dice que ignora si su alma se hallaba en el cuerpo o totalmente fuera de éste. Además, no parecía ser relevante para el tema que dijera si ignoraba de cuál de los modos estaba en el cuerpo su alma –la cual no se había separado por completo del cuerpo–.

Y por ello debe decirse que desconoció totalmente si el alma se hallaba unida al cuerpo o no lo estaba. Y esto es lo que concluye San Agustín[80] después de una larga disquisición en su *De Genesi ad litteram*: "Sólo queda que entendamos que, cuando fue arrebatado al tercer cielo, su alma ignoró si permaneció en el cuerpo –tal como está cuando decimos que ésta vive, sea en estado de vigilia, mientras duerme o en un éxtasis, enajenada de los sentidos corporales–; o bien abandonó totalmente el cuerpo dejándolo como muerto, hasta el momento en que, transcurrida aquella revelación, el alma volvió a los miembros muertos; y no volvió como si el que duerme se despertara, o el enajenado en éxtasis volviera a sus sentidos, sino como si el que está totalmente muerto, reviviera".

---

[80] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 5 (PL 34, 458).

RESPUESTAS

1. Como dice San Agustín[81] en *De Genesi ad litteram*: "si permaneció en el cuerpo o fuera de éste, es algo que duda Pablo; de ahí que dudándolo éste, ¿quién de nosotros se atrevería a decir que es cierto?"; de ahí que San Agustín lo haya dejado en estado de indefinición. Y todo lo que han determinado sobre esto los que han venido después, lo hacen más a título de probabilidad que de certidumbre. En efecto, aquello por lo que pudo llegar a creerse que un alma, aun permaneciendo unida, es arrebatada –como se dice que Pablo fue arrebatado– es porque es más probable que haya permanecido unida.

2. Dicho argumento concluye contra la primera de las opiniones sobre lo que Pablo decía; esta opinión consideraba que el Apóstol no había dudado sobre la condición del arrebato –es decir, si el alma se hallaba unida al cuerpo–, sino sobre el modo como fue el arrebato –es decir, si fue arrebatado corporalmente o sólo espiritualmente–.

3. Por sinécdoque, a veces llamamos 'hombre' a una parte del mismo, sobre todo al alma, que es su parte más noble. Aunque también puede entenderse que aquél que dice haber sido arrebatado no era 'hombre' en el momento del arrebato, sino después de catorce años; es decir, cuando el Apóstol[82] decía: "sé de un hombre en Cristo", no decía que un hombre fue arrebatado hasta el tercer cielo.

4. Dado que pudo suceder que en aquel estado el alma de Pablo hubiera estado separada del cuerpo, y que dicha separación no hubiera sucedido de modo natural –sino por alguna intervención divina que separara el alma de su cuerpo, no al grado de permanecer absolutamente separada, sino sólo temporalmente–, y por esto pudo hablarse de arrebato, aunque no todo muerto pueda decirse arrebatado.

5. Como afirma San Agustín[83] en *De Genesi ad litteram*: "Cuando el Apóstol fue arrebatado desde los sentidos carnales hasta el tercer cielo y el paraíso, le faltó el conocimiento pleno y perfecto de las cosas –que es propio de los ángeles– porque no supo si su alma se hallaba en el cuerpo o fuera de éste. Esto no faltará cuando, recibidos los cuerpos en la resurrección de los muertos, lo corruptible se vista de incorrupción". Y así resulta claro que, aunque su visión haya sido en parte semejante a la visión beatífica, sin embargo fue más imperfecta que la de los santos bajo otro respecto.

6. San Pablo no fue arrebatado a la visión de Dios de manera que fuese santo en sentido absoluto, sino como si fuese testigo de la bienaventuranza de los santos, y de los misterios divinos que les han sido revelados. Por lo que sólo

---

[81] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 3 (PL 34, 456).

[82] *2 Corintios*, 12, 2.

[83] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 36 (PL 34, 484).

vio, en la visión del Verbo, aquellas realidades para cuyo conocimiento fue arrebatado; y no todas las cosas, como ocurrirá con los santos, principalmente después de la resurrección; pues en ese momento –como añade San Agustín[84]– "todas las cosas serán evidentes, sin ninguna falsedad ni ignorancia".

---

[84] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 36 (PL 34, 484).

CUESTIÓN 14*
LA FE

Primero, se pregunta qué es creer.
Segundo, qué es la fe.
Tercero, si la fe es virtud.
Cuarto, en qué se encuentra la fe como en su sujeto.
Quinto, si la caridad es la forma de la fe.
Sexto, si la fe informe es virtud.
Séptimo, si el hábito de la fe informe y de la fe formada es el mismo.
Octavo, si el objeto propio de la fe es la verdad primera.
Noveno, si puede haber fe sobre cosas sabidas.
Décimo, si le es necesario al hombre tener fe.
Undécimo, si le es necesario creer de modo explícito.
Duodécimo, si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos.

ARTÍCULO 1
Qué es creer[1]

La cuestión versa sobre la fe. Y en primer lugar se busca qué es creer.

OBJECIONES

1. Dice San Agustín[2] en *De praedestinatione sanctorum*, y se encuentra en la *Glossa*[3] comentando aquello de 2 *Corintios* (3, 5): "que no seamos capaces por

---

* Traducción de Santiago Gelonch y Santiago Argüello.

1 *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2, qla. 1; *In Romanos*, c. 1, lect 6; *In Hebraeos*, c. 11, lect 1.

nosotros mismos" etc., que "creer es pensar con asentimiento". Ahora bien, esto parece ser inadecuado: pues el que sabe se distingue del que cree, como se evidencia por lo que dice San Agustín[4] en *De videndo Deum*. Pero el que sabe, en cuanto sabe, piensa y asiente algo. Luego el creer es descrito inadecuadamente cuando se dice que "creer es pensar con asentimiento".

2. El pensamiento conlleva cierto trabajo de búsqueda: pues se dice que el pensar es como un cierto moverse, esto es, discutir y confrontar una cosa con otra. Pero el buscar [*inquisitio*] debe ser eliminado de la noción [*ratio*] de fe, ya que dice el Damasceno[5] que "la fe es un consentimiento no buscado". Luego se dice incorrectamente que "creer es pensar con asentimiento".

3. Creer es un acto del entendimiento. Pero el asentimiento parece pertenecer al afecto, pues se dice que por el afecto consentimos alguna cosa. Luego el asentimiento no pertenece al creer.

4. Se dice que hay pensar sólo cuando se considera algo actualmente, como se evidencia por lo que dice San Agustín[6] en *De Trinitate*. Pero también se dice que cree aquél que no considera actualmente algo, como el fiel cuando duerme. Luego creer no es pensar.

5. La luz simple es principio de conocimiento simple. Pero la fe es una cierta luz simple, tal como se evidencia por Dionisio[7] en *De divinis nominibus*. Luego creer, que procede de la fe, es un conocimiento simple; y por eso no es pensar, que implica conocimiento comparativo.

6. Comúnmente se dice que la fe asiente a la verdad primera por sí misma. Pero quien asiente sobre algo comparando [*conferendo*], no lo asiente por sí mismo, sino por relación al otro, al que compara [*confert*]. Luego no hay ninguna comparación en el creer, y tampoco pensamiento.

7. Se dice que la fe es más cierta que toda ciencia y que todo conocimiento. Pero los principios se conocen sin pensamiento o comparación, a causa de su certidumbre. Luego el creer es también sin pensamiento.

8. La virtud espiritual es más poderosa que la virtud corporal, por tanto, también la luz espiritual es más eficaz que la luz corporal. Pero la luz corporal exterior perfecciona el ojo para que inmediatamente conozca las cosas visibles corporales, para lo cual no le basta la luz innata. Luego la luz espiritual, que adviene de lo divino, perfeccionará el entendimiento para que conozca aquellas cosas

---

2 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2 (PL 44, 963).

3 *Glossa* de Pedro Lombardo a *2 Corintios*, 3, 5 (PL 192, 23C).

4 San Agustín, *Epistola 147*, c. 1-3 (PL 33, 599-600).

5 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 11 (PG 94, 1128D; Bt 300).

6 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 7 (PL 42, 1043).

7 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, § 4 (PG 3, 872C; Dion. 409).

para las que no basta la luz natural, sin comparación alguna o pensamiento; y, así, el creer es sin pensamiento.

9. La potencia cogitativa es puesta por los filósofos en la parte sensitiva. Pero el creer sólo está en la mente, como dice San Agustín[8]. Luego creer no es pensar.

SOLUCIÓN

San Agustín describe suficientemente el creer, puesto que mediante su definición demuestra qué es y su distinción respecto de todos los demás actos del entendimiento. Lo cual debe entenderse de esta manera.

Nuestro entendimiento, según el Filósofo[9] en *De anima*, tiene una doble operación. La primera, que forma las simples esencias [*quiditates*] de las cosas, como lo que es hombre o lo que es animal; en esta operación, sin duda, no se encuentra de suyo ni lo verdadero ni lo falso, así como tampoco en las voces incomplejas. La segunda, es la operación del entendimiento que compone y divide, afirmando o negando, y en ésta ya se encuentra lo verdadero y lo falso, así como también en la voz compleja que es su signo. Ahora bien, el creer no se encuentra en la primera operación, sino solamente en la segunda: pues creemos lo verdadero y descreemos de lo falso. Y por eso, para los árabes, la primera operación del entendimiento se llama imaginación del entendimiento, mientras que la segunda se llama fe, como aparece en el Comentador[10], sobre el *De anima*.

Ahora bien, el entendimiento posible, en lo que le compete por sí mismo, estando en potencia respecto de todas las formas inteligibles –al modo como está en potencia también la materia prima respecto de todas las formas sensibles–, no está más determinado para adherirse a la composición que a la división, o a la inversa; pues todo lo que es indeterminado respecto a dos términos sólo se determina hacia uno de ellos por algo distinto que lo mueva. En efecto, el entendimiento posible sólo es movido por dos instancias: la primera, por su propio objeto que es la forma inteligible, a saber, lo que algo es [*quod quid est*] como se dice en *De anima*[11]; la segunda, por la voluntad, que mueve a todas las otras potencias, como dice San Anselmo[12]. Por tanto, es así como nuestro entendimiento posible se orienta de diversas maneras respecto de las partes de la contradicción. Algunas veces no se inclina más a una parte que a la otra; o bien por

---

8 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 2 (PL 42, 1016).

9 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26.

10 Averroes, *De anima*, III, com. 21 (VI[1], 166B).

11 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 b 28.

12 Pseudo-Anselmo (Eadmero), *De similitudinibus*, c. 2 (PL 159, 605C).

defecto de los que mueven –como en aquellos problemas de los cuales no tenemos argumentos–; o bien por la aparente igualdad de los que mueven a una y otra parte –y ésa es la disposición del que duda, el cual fluctúa entre las dos partes de la contradicción–. Otras veces el entendimiento se inclina más a una cosa que a la otra, aunque lo que lo hace inclinarse no lo mueve de manera suficiente para determinarlo totalmente hacia una de las partes; por ello, opta por una parte, pero sin embargo duda sobre la opuesta; y ésta es la disposición del que opina, que opta por una parte de la contradicción "con temor de la otra"[13]. Otras veces el entendimiento posible es determinado a adherirse totalmente a una parte, esto puede ser por el inteligible o por la voluntad. Si es por el inteligible, puede ser mediata o inmediatamente. Es de modo inmediato, cuando, por los mismos inteligibles, la verdad de las proposiciones aparece al entendimiento de modo infalible; y ésta es la disposición del que entiende los principios: que al instante son conocidos junto con la evidencia de los términos, como dice el Filósofo[14]. Así, a partir de lo que algo es, el entendimiento es determinado inmediatamente a proposiciones semejantes. Es de modo mediato, cuando conocidas las definiciones de los términos el entendimiento se determina a una de las partes de la contradicción en virtud de los primeros principios; y ésa es la disposición del que sabe. Ahora bien, hay veces en que el entendimiento no puede ser determinado a una de las partes de la contradicción: ni al instante, por las mismas definiciones de los términos –como en los principios–, ni tampoco por la virtud de los principios –como en las conclusiones de una demostración–. En cambio, es determinado por la voluntad, la cual elige asentir a una de las partes de manera determinada y precisa, por algo que es suficiente para mover la voluntad, pero no para mover el entendimiento, puesto que parece bueno o conveniente asentir a esta parte. Y ésa es la disposición del creyente, como cuando alguien cree las cosas dichas por algún hombre porque le parece adecuado o útil. Y, de esta manera, somos movidos a creer las cosas dichas por Dios, en cuanto que se nos promete el premio de la vida eterna si nosotros creyéremos. Y por este premio, la voluntad es movida a asentir las cosas que son reveladas, aunque el entendimiento no sea movido por lo entendido. Por eso, San Agustín[15] dice que "en lo demás, el hombre puede obrar no queriendo, al creer sólo puede queriendo".

Por lo tanto, es manifiesto por lo dicho, que en aquella operación por la que el entendimiento forma las esencias simples de las cosas no se encuentra el asentimiento, puesto que no hay allí nada verdadero o falso –sólo se dice que asentimos a algo cuando nos aplicamos a eso como a lo verdadero–. De modo

---

13 Avicena, *De anima*, V, c. 1 (fol. 22vb D).

14 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 3, 72 b 23.

15 San Agustín, *In Ioannis Evangelium tractatus*, XXVI, n. 2 (PL 35, 1607).

similar, tampoco el que duda asiente, ya que no se adhiere a una parte más que a la otra; ni tampoco el que opina, puesto que su aprobación de una de las dos partes no es firme. como dicen Isaac[16] y Avicena[17], " sentencia es la concepción distinta y certísima" de una de las dos partes de la contradicción; y asentir se dice a partir de sentencia. El que entiende tiene, verdaderamente, asentimiento, porque se aplica de modo cierto a una de las dos partes; en cambio, no tiene pensamiento, porque sin comparación alguna se determina a una de las partes. Pero el que sabe tiene no sólo asentimiento, sino también pensamiento; pero pensamiento que causa el asentimiento y asentimiento que da fin al pensamiento: pues asiente a las conclusiones a partir de la misma comparación de los principios con las conclusiones, resolviendo aquéllas en los principios, y allí se detiene y se aquieta el movimiento del que piensa. En la ciencia, el movimiento de la razón comienza desde el entendimiento de los principios, y en éste mismo se acaba por resolución; y así, la ciencia no tiene asentimiento y pensamiento como equivalentes, sino que el pensamiento induce al asentimiento y el asentimiento aquieta al pensamiento. Ahora bien, en la fe hay asentimiento y pensamiento como equivalentes: pues el asentimiento no es causado por el pensamiento sino por la voluntad –como se ha dicho–, sino porque el entendimiento no está de este modo determinado a una parte, ya que no se lo ha conducido a su término propio, que es la visión de algún inteligible. Por eso su movimiento todavía no está aquietado, sino que hay aún pensamiento e indagación sobre las cosas que cree, aunque asienta muy firmemente a ellas: pues, en lo que le compete por sí mismo, no está satisfecho ni está determinado a una parte sino sólo está determinado de modo extrínseco.

Por todo esto, el entendimiento del que cree se dice que es cautivado, porque es dirigido por términos ajenos y no propios; como en *2 Corintios* (10, 5): "sometiendo todo entendimiento a la cautividad" etc. Por eso también en el creyente puede surgir un movimiento contrario a aquello que se tiene muy firmemente; y no en el que entiende o en el que sabe. De esta manera, por tanto, el creer se distingue, por el asentimiento, de la operación por la que el entendimiento mira las formas simples y esencias; y se distingue también de la duda y de la opinión. En cambio, por el pensamiento se diferencia del entendimiento. Y se diferencia de la ciencia porque tiene asentimiento y pensamiento como equivalentes y a la vez.

RESPUESTAS

1. Y por esto es evidente la respuesta a lo primero.

---

[16] Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* (ed. Muckle, 340).

[17] Avicena, *De anima*, V, c. 1 (fol. 22vb D).

2. La fe no se dice consentimiento buscado, en cuanto el consentimiento o asentimiento a la fe no es causado por una búsqueda de la razón. Sin embargo, esto no excluye que en el entendimiento del que cree permanezca algún pensamiento o comparación sobre aquello que cree.

3. La voluntad mira a una potencia precedente, a saber, el entendimiento; en cambio, no procede así el entendimiento; y, por esto, asentir pertenece propiamente al entendimiento, ya que comporta una absoluta adhesión a aquello a lo que se asiente. Pero consentir pertenece propiamente a la voluntad, ya que consentir es sentir a la vez con otro, y, así, se dice en orden a, o por comparación, a algo precedente.

4. Como los hábitos se conocen por los actos, y los principios de los actos son los mismos hábitos, ocurre que a veces los hábitos se denominan con los nombres de los actos. De esta manera, unas veces los nombres de los actos están tomados propiamente, esto es, significan los actos mismos; y otras veces, en cambio, se refieren a los hábitos. Por eso, creer, en cuanto implica un acto de fe, tiene siempre una consideración actual; no, en cambio, cuando se refiere al hábito. Ahora bien, de este modo se dice que el que duerme cree, en cuanto tiene el hábito de fe.

5. La fe tiene algo de perfección y algo de imperfección. Por un lado, tiene de perfección la firmeza misma que pertenece al asentimiento; pero tiene de imperfección, por otro lado, la carencia de visión, por la cual permanece todavía un movimiento del pensamiento en la mente del que cree. Por lo tanto, a partir de la luz simple que es la fe se causa aquello que hay de perfección –a saber, el asentir–. Pero, en cuanto aquella luz no es participada perfectamente, no se suprime totalmente la imperfección del entendimiento, y, de este modo, en él mismo permanece inquieto el movimiento del pensamiento.

6. La objeción prueba o concluye que el pensamiento no es causa del asentimiento de la fe; pero no que no acompañe al asentimiento de la fe.

7. La certeza puede comportar dos cosas: en primer lugar, la firmeza de la adhesión, y, respecto a esto, la fe es más cierta aún que todo entendimiento y ciencia, ya que la primera verdad, que causa el asentimiento de la fe, es causa más enérgica que la luz de la razón, que causa el asentimiento del entendimiento y de la ciencia. En segundo lugar, la certeza conlleva también la evidencia de aquello a lo que asiente, y, de este modo, la fe no tiene certidumbre, pero sí la ciencia y el entendimiento, y de ahí que el entendimiento no tenga pensamiento.

8. Ese razonamiento sería cierto si aquella luz espiritual fuera participada perfectamente por nosotros; lo cual será en la patria celestial, donde veremos perfectamente las cosas que ahora creemos. Pero ahora que no aparecen manifiestamente aquellas cosas para cuyo conocimiento perfecciona aquella luz, eso

se debe a una deficiente participación de ella y no a la ineficacia de esa luz espiritual.

9. La potencia cogitativa es lo más elevado en la parte sensitiva, por lo que alcanza en cierto modo a la parte intelectiva, como algo que participa de lo que en la parte intelectiva es lo ínfimo, esto es, el discurso de la razón, según el principio de Dionisio[18] expresado en *De divinis nominibus*: "lo más noble de las cosas segundas se une a lo último de las cosas primeras". Por eso, también a la misma potencia cogitativa se la llama razón particular, como muestra el Comentador[19] en *De anima*, y sólo está en el hombre; en su lugar, en los animales brutos, hay estimación natural. Y a causa de esta semejanza de operación, a veces a la misma razón universal que está en la parte intelectiva, se la llama también cogitación.

ARTÍCULO 2
Qué es la fe[20]

OBJECIONES

1. Dice el Apóstol en *Hebreos* (11, 1) que la fe es "sustancia de las cosas que se esperan, y prueba de las cosas que no se ven". Y parece que eso está mal expresado ya que ninguna cualidad es sustancia; y la fe es una cualidad, puesto que es una virtud, que a su vez es cualidad buena, etc. Luego la fe no es sustancia.

2. El ser espiritual se sobreañade al ser natural y es una perfección suya, por lo cual también debe tener semejanza con él. Pero en el ser natural del hombre se dice que la sustancia es la misma esencia del alma, que es acto primero; y no lo es la potencia, que es principio del acto segundo. Luego en el ser espiritual tampoco debe decirse que la fe u otra virtud –que son principios próximos de la operación y que, por tanto, también perfeccionan a la potencia– sea la misma sustancia, sino que lo será más bien la gracia, que es como el acto primero del mismo ser espiritual y que perfecciona a la misma esencia del alma.

---

[18] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, § 3 (PG 3, 872 B; Dion. 407).

[19] Averroes, *In de anima*, III, com. 6 y com. 20 (VI[1], 154B-C, 164C).

[20] *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1; *In Hebraeos*, c. 11, lect. 1.

3. Pero se argumenta que a la fe se la llama sustancia porque es la primera entre las otras virtudes. Mas, por el contrario, debe afirmarse que las virtudes se consideran de tres modos, a saber, respecto a los hábitos, respecto a los objetos y respecto a las potencias. En primer lugar, respecto a los hábitos la fe no es anterior a las otras pues esta definición sólo parece darse de la fe en cuanto es formada –pues sólo de este modo es fundamento, como dice San Agustín[21], pero los hábitos gratuitos son infundidos todos simultáneamente–. En segundo lugar, tampoco la fe parece ser anterior a las otras virtudes respecto a los objetos, pues la fe no tiende a lo primeramente verdadero –el cual parece ser su objeto propio– más de lo que lo hace la caridad al sumo bien, o la esperanza a lo sumamente arduo o a la suma generosidad de Dios. En tercer lugar, tampoco respecto a las potencias, ya que toda virtud gratuita parece referirse al afecto. Luego de ningún modo la fe es anterior a las otras; y de esta manera no debe ser considerada fundamento o sustancia de las otras.

4. Las cosas que se han de esperar subsisten en nosotros más por la caridad que por la fe; luego también esta definición parece ser más adecuada a la caridad que a la fe.

5. Engendrándose la esperanza a partir de la fe –como aparece en la *Glossa*[22] a *Mateo* (1, 2)– si alguien definiera correctamente la esperanza debería poner a la fe en su definición. Pero la esperanza se pone al definir las cosas que se han de esperar. Luego, colocándose lo que se ha de esperar en la definición de la fe, habría una circularidad en la definición, lo cual es inadecuado ya que de esta manera una cosa sería anterior y más evidente que sí misma –en efecto, reemplazándose los nombres por las definiciones, acontecería que lo mismo es puesto en la definición de sí mismo; y así las definiciones tendrían un progreso al infinito–.

6. Hábitos distintos tienen objetos diversos. Pero aunque las virtudes teológicas tienen a lo mismo por fin y objeto, entonces es necesario en las virtudes teológicas haya diversos fines que se correspondan a las distintas virtudes. Ahora bien, lo que se ha de esperar es propiamente el fin de la esperanza. Luego no debe colocarse en la definición de la fe ni como fin ni como objeto.

7. La fe es perfeccionada por la caridad más que por la esperanza, por ello se dice también que ella es formada por la caridad. Luego en la definición de la fe debería ponerse antes el objeto de la caridad –que es el bien o lo que se ha de amar– que el objeto de la esperanza –que es lo que se ha de esperar–.

8. La fe principalmente considera a los mismos artículos [de fe]. Pero no todos los artículos se refieren a lo que se ha de esperar, sino sólo uno o dos, es

---

[21] San Agustín, *De fide et operibus*, c. 16 (PL 40, 215) y *Enchiridion*, c. 117 (PL 40, 286).

[22] *Glossa interlinearis* a *Mateo*, 1, 2.

decir: "la resurrección de la carne, la vida eterna"[23]. Luego no debe ponerse en la definición de la fe lo que se ha de esperar.

9. La prueba [*argumentum*] es un acto de la razón. La fe, en cambio, es acerca de lo que está sobre la razón. Luego la fe no debe llamarse prueba.

10. En el alma hay un doble movimiento, a saber, desde el alma y hacia el alma. En el movimiento hacia el alma, el principio es extrínseco, mientras que en el movimiento desde el alma es intrínseco. Ahora bien, no puede haber un mismo principio intrínseco y extrínseco, por lo cual tampoco puede haber un mismo principio de movimiento que sea hacia el alma y desde el alma. Pero el conocimiento se lleva a cabo en un movimiento hacia el alma, mientras que el apetito implica un movimiento desde el alma. Luego ni la fe ni ninguna otra cosa puede ser a la vez principio apetitivo y cognoscitivo; y por eso en la definición de la fe se pone inadecuadamente algo que pertenece al apetito –esto es, la sustancia de las cosas que se han de esperar– y algo que pertenece al conocimiento –esto es, prueba de las cosas que no se ven–.

11. Un único hábito no puede ser propio de diversas potencias. Pero la potencia afectiva y la intelectiva son potencias distintas. Luego como la fe es un único hábito, no puede pertenecer al conocimiento y a la afectividad, y, así se concluye lo mismo que antes.

12. A un único hábito corresponde un único acto. Luego cuando en la definición de fe se ponen dos actos, es decir, hacer que las cosas que se han de esperar subsistan en nosotros –por lo que el acto se dice sustancia de las cosas que se han de esperar– y hacer que la mente argumente –al decirse prueba o argumento de lo no aparente–, parece que la fe es descrita de una manera inadecuada.

13. El entendimiento es anterior al apetito. Pero lo que se llama sustancia de las cosas que se esperan pertenece al apetito; y lo que se añade –prueba de las cosas que no se ven– pertenece al entendimiento. Luego las partes de la descripción dicha anteriormente están mal ordenadas.

14. Se llama "argumento" o prueba porque la mente argumenta para asentir a algo. Pero la mente es llevada a asentir a algo por lo mismo que hace que esa cosa sea visible. Luego parece haber oposición en el objeto de lo que se dice "prueba de las cosas que no se ven".

15. La fe es cierto conocimiento; pero todo conocimiento existe en la medida en que algo se le presenta al cognoscente; en efecto, algo se presenta tanto en el conocimiento sensitivo como en el intelectivo. Luego se dice inadecuadamente que la fe es de las cosas que no se ven.

---

[23] Símbolo de los Apóstoles según el orden Romano.

SOLUCIÓN

Para algunos, el Apóstol con esta definición no intenta mostrar qué es la fe sino qué hace la fe. Sin embargo, parece mejor afirmar que esta determinación de la fe es una muy completa definición suya, no porque sea enseñada siguiendo la forma debida de una definición, sino porque en ella se abordan suficientemente todas las cosas que son exigidas para la definición de la fe. Pues algunas veces, también a los filósofos les basta con ofrecer los principios de los silogismos y las definiciones; teniendo los cuales no es difícil reconducirlos después a su debida forma siguiendo las reglas del arte.

Esto se muestra mediante tres signos.

El primero es que todos los principios a partir de los cuales depende el ser de la fe, se abordan en esta definición. En efecto –como se ha dicho antes[24]–, siendo la disposición del creyente de tal modo que el entendimiento esté determinado a algo por la voluntad –aunque la voluntad sólo actúa en cuanto está movida por su objeto propio, que es el bien apetecible y el fin–, se requiere un doble principio para la fe. El primero, que es el bien que mueve a la voluntad; y el segundo que es a lo que el entendimiento asiente actuando la voluntad. Ahora bien, el bien último del hombre que primeramente mueve a la voluntad así como a su fin último es doble. Uno, que es proporcionado a la naturaleza humana, ya que para alcanzarlo bastan las fuerzas naturales –y es la felicidad de la cual hablaron los filósofos, tanto la contemplativa, que consiste en el acto de sabiduría, como la activa, que consiste, primordialmente, en el acto de prudencia y, consiguientemente, en los actos de las otras virtudes morales–. Otro, que es el bien del hombre que excede a lo proporcionado a la naturaleza humana, porque para obtenerlo no bastan las fuerzas naturales, ni tampoco para conocerlo o desearlo, sino que se promete al hombre por la sola generosidad divina –como dice *1 Corintios* (2, 9): "el ojo no vio", etc.–, y esto es la vida eterna. Y por este bien la voluntad se inclina al asentimiento de las cosas que posee por la fe, según *Juan* (6, 40): "todo el que ve al Hijo y cree en él tiene vida eterna". Por otro lado, nada puede estar ordenado hacia algún fin a no ser que preexista en él mismo cierta proporción a ese fin desde la cual provenga el mismo deseo del fin; y esto es en cuanto alguna incoación del fin se encuentra en él, porque nada apetece algún bien a no ser en cuanto tiene alguna semejanza de aquel bien. De ahí que en la misma naturaleza humana haya cierta incoación al mismo bien que es proporcionado a la naturaleza, pues preexisten naturalmente en él los principios de las demostraciones conocidos por sí mismos, que son ciertas semillas de la contemplación de la sabiduría, y los principios del derecho natural, que son semillas de las virtudes morales. De donde es necesario también que para que el hombre se ordene al bien de la vida eterna, haya en él mismo cierta incoación de

---

[24] *Supra*, a. 1.

aquello que se promete. Ahora bien, la vida eterna consiste en el conocimiento pleno de Dios, como se manifiesta en *Juan* (17, 3): "ésta es la vida", etc. Por lo cual es necesario que haya en nosotros alguna incoación de este conocimiento sobrenatural, y esto es mediante la fe, la cual posee, por la luz infusa, aquellas cosas que exceden al conocimiento natural. Además, considérese que en todas las cosas que tienen partes ordenadas se acostumbra llamar "sustancia" a la primera parte en la que está incoado el todo –como el fundamento de la casa y la quilla del barco–; por eso también el Filósofo[25] dice en la *Metaphysica* que si el ente fuese como un todo, su primera parte sería la sustancia. Por eso, la fe se llama sustancia de las cosas que se han de esperar, en cuanto es cierta incoación en nosotros de la vida eterna que esperamos por promesa divina. Con todo esto, se aborda la comparación de la fe con el bien que mueve a la voluntad a determinar al entendimiento. Pues la voluntad, movida por el bien antes señalado, propone al entendimiento natural las cosas que no se ven como dignas de ser asentidas; y así lo determina hacia lo que no se ve para que lo asienta. Por lo tanto, así como el inteligible –que es lo visto por el entendimiento–, determina al entendimiento y, por esto, se dice que lleva [*arguere*] a la mente, así también lo que no se ve determina al mismo entendimiento y eso mismo lleva [*arguit*] a la mente, porque es lo aceptado por la voluntad para que ella lo asienta. De ahí que según otro texto[26], se la llama convicción porque convence al entendimiento del modo señalado. Y, de esta manera, al decir "prueba de las cosas que no se ven" se aborda la relación de la fe con aquello a lo cual el entendimiento asiente.

Por tanto, cuando se dice "de las cosas que no se ven", tenemos la materia u objeto de la fe; su acto, al decir "prueba"; y el orden al fin, al decir "sustancia de las cosas que se han de esperar". Por el acto se conoce también el género –o sea, el hábito–, y también el sujeto –esto es, la mente–. Y no se requieren muchas más cosas para la definición de una virtud; por eso es fácil con lo señalado formar artificialmente una definición afirmando que la fe es el hábito de la mente por el que se incoa la vida eterna en nosotros, haciendo que el entendimiento asienta a las cosas que no se ven.

El segundo signo es que por esta definición se distingue la fe de todas las otras virtudes; pues al decir "de las cosas que no se ven", la fe se distingue de la ciencia y del entendimiento. En cambio, en cuanto se dice "prueba", se distingue de la opinión y de la duda, en las cuales la mente no es llevada [*arguitur*], esto es, no es determinada a algo uno; y, por lo mismo, se distingue de todos los hábitos que no son cognoscitivos. Al decir "sustancia de las cosas que se han de esperar" se distingue de la fe en su sentido más común, tomada al modo como

---

25 Aristóteles, *Metaphysica,* XII, 1, 1069 a 19.

26 *Hebreos*, 11, 1.

se dice que creemos aquello que opinamos con vehemencia o el testimonio de algún hombre; y, nuevamente, se diferencia de la prudencia y de los otros hábitos cognoscitivos que no se ordenan a las cosas que se han de esperar o, si se ordenaran, la primera incoación de las cosas que se han de esperar no es realizada en nosotros por ellos.

El tercer signo es porque todos los que han querido definir la fe, sólo han podido definirla estableciendo toda la definición, o alguna parte suya, bajo otras palabras. En efecto, lo que dice el Damasceno[27]: "la fe es sujeto [*ypostasis*] de las cosas que se han de esperar y comprobación de las cosas que no se ven", manifiesta expresamente ser lo mismo que aquello que dice el Apóstol. Pero lo que el Damasceno añade después "ininterrumpida e inenjuiciable esperanza de las cosas que nos han sido anunciadas por Dios, y del ejercicio de nuestras peticiones", es una explicación de lo que había expresado con "sustancia de las cosas que se han de esperar": pues las cosas que se han de esperar son principalmente las recompensas que nos han sido prometidas por Dios, y secundariamente cualesquiera otras cosas necesarias que pedimos a Dios para este fin; de las cuales, por la fe, se posee una esperanza cierta, que ni puede desfallecer –y por esto se dice ininterrumpida– ni puede merecidamente ser reprehendida como vana –y por esto se dice inenjuiciable–.

Pero cuando dice San Agustín[28], que "la fe es la virtud por la que se creen las cosas que no se ven", y lo que nuevamente dice el Damasceno[29]: "la fe es acuerdo no buscado", y lo que dice Hugo de San Víctor[30]: "la fe es cierta certidumbre del alma acerca de las cosas ausentes, superior a la opinión e inferior a la ciencia", es igual a lo que el Apóstol dice "prueba de las cosas que no aparecen". Y se dice que es inferior a la ciencia, ya que no tiene una visión como la de la ciencia, aunque tenga una adhesión tan firme; en cambio, se dice que es superior a la opinión a causa de la firmeza del asentimiento. Y así, se dice que es inferior a la ciencia, en cuanto pertenece a las cosas que no aparecen, y es superior a la opinión, en cuanto es una prueba; y por lo ya dicho, se diferencia de las demás operaciones. Finalmente, lo que dice Dionisio[31] en *De divinis nominibus*: "la fe es fundamento permanente de los que creen, colocándolos en la verdad y a la verdad en ellos", es igual a lo dicho por el Apóstol: "sustancia de las cosas que se han de esperar". Por tanto, el conocimiento de la verdad es la

---

27 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 10 (PG 94, 1128A; Bt 298).

28 San Agusín, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 90, n. 9 (PL 35, 1690).

29 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 11 (PG 94, 1128D; Bt 300).

30 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars X, c. 2 (PL 176, 330C).

31 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, § 4 (PG 3, 872C; Dion. 409).

cosa que se ha de esperar, ya que la felicidad no es otra cosa que "el gozo a causa de la verdad", como dice San Agustín en *Confessiones*[32].

RESPUESTAS

1. La fe se dice sustancia, no porque esté en el género de la sustancia, sino por cierta semejanza a la sustancia, a saber, en cuanto es la primera incoación y como cierto fundamento de la vida espiritual en su conjunto, de igual modo que la sustancia se dice el fundamento de todos los entes.

2. El Apóstol no pretende comparar la fe respecto a las cosas que están dentro, sino a las cosas que están fuera. Ahora bien, aunque la esencia del alma en el ser natural sea lo primero, y también la sustancia lo sea con respecto a las potencias, los hábitos y todas las cosas consiguientes que están dentro, sin embargo la disposición hacia las cosas exteriores no se encuentra, en primer lugar, en la esencia, sino en la potencia; de modo similar, tampoco se encuentra en la gracia, sino en la virtud, y, en primer lugar en la fe. Por eso no puede decirse que la gracia es la sustancia de las cosas que se han de esperar, sino la fe.

3. La fe precede a las otras virtudes, no sólo por parte del objeto, sino también por parte de la potencia y por parte del hábito. En primer lugar, por parte del objeto, no porque ella tienda más a su objeto que las otras virtudes al suyo, sino porque su objeto mueve naturalmente primero respecto al objeto de la caridad y al de las otras virtudes, lo cual es evidente ya que el bien sólo mueve si ha sido previamente conocido, como se dice en *De anima*[33], mas para que lo verdadero mueva el entendimiento no hace falta un movimiento del apetito. Por eso, en segundo lugar, también el acto de la fe es naturalmente primero que el acto de la caridad. Y, de modo similar, en tercer lugar, también lo es el hábito, aunque cuando la fe está formada sean a la vez; y por la misma razón, la potencia cognoscitiva es naturalmente primera que la potencia afectiva. Ahora bien, la fe está en la potencia cognoscitiva lo cual es evidente porque el objeto propio de la fe es lo verdadero y no lo bueno; sin embargo, como se verá después, en un cierto sentido se completa con la voluntad, como se dirá más adelante[34].

4. Es evidente por lo ya desarrollado que la primera incoación de las cosas que se han de esperar no es realizada en nosotros por la caridad sino por la fe; y que la caridad tampoco es una prueba. Por tanto, esta descripción de ningún modo compete a la caridad.

5. Dado que aquel bien que inclina a la fe excede a la razón, también por eso es innombrado. Y, por eso, el Apóstol puso en lugar de aquel bien una cierta

---

[32] San Agusín, *Confessiones*, X, c. 23 (PL 32, 793).

[33] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

[34] *Infra*, a. 4.

circunlocución: ‘cosa que se ha de esperar’, lo cual acontece con frecuencia en las definiciones.

6. Toda potencia tiene algún fin, que es su bien, pero no toda potencia mira a la razón de fin o de bien en cuanto bien, sino únicamente la voluntad. Y de ahí que la voluntad mueve a todas las otras potencias, ya que todo movimiento es incoado a partir de la intención del fin. Luego aunque lo verdadero sea el fin de la fe, sin embargo, lo verdadero no dice razón de fin; por eso no debe ponerse como el fin de la fe sino como algo que pertenece al afecto.

7. La cosa que se ha de amar puede ser presente o ausente, pero la cosa que se ha de esperar sólo es ausente, según *Romanos* (8, 24): “porque, en efecto, ¿quién ve lo que espera?”. Por eso, siendo la fe sobre cosas ausentes, su fin se representa más propiamente por lo que se ha de esperar que por lo que se ha de amar.

8. El artículo es casi materia de fe; en cambio, la cosa que se ha de esperar no se coloca como materia, sino como fin; por lo que el razonamiento no es concluyente.

9. Prueba se dice de muchos modos. En primer lugar, unas veces significa el mismo acto de la razón que discurre desde los principios a las conclusiones. Y, dado que toda la fuerza de la prueba consiste en el término medio, por eso, en segundo lugar, también el término medio se dice prueba. Y de ahí que, a veces, en tercer lugar, también los proemios de los libros se llaman pruebas, porque en ellos hay una cierta degustación breve que es previa a toda la obra subsiguiente. Y, ya que por la prueba algo se manifiesta y el principio de la manifestación es la luz, en cuarto lugar, a la misma luz por la cual algo se conoce se puede llamar prueba. Y según estos cuatros modos a la fe se la puede llamar prueba. Por el primero, ciertamente, en cuanto la razón asiente a algo porque ha sido dicho por Dios, y, de ese modo, el asentimiento es ejecutado en el creyente a partir de la autoridad del que habla, por lo que incluso en los dialécticos alguna prueba es obtenida por autoridad. Por el segundo modo, la fe se dice prueba de las cosas que no se ven, en cuanto la fe de los fieles es un medio para probar que las cosas que no se ven son, bien en cuanto la fe de los padres es para nosotros un medio que nos induce a creer, o bien en cuanto la fe de un artículo es medio para la fe de otro, así como la resurrección de Cristo es medio para la resurrección universal –como es evidente por *1 Corintios* (15, 12)–. Por el tercer modo, en cuanto la misma fe es una cierta degustación breve que es previa al conocimiento que tendremos en el futuro. Por el cuarto modo, respecto a la misma luz de la fe, por la cual se conocen las cosas que pueden ser creídas. Pero se dice que la fe es superior a la razón, no porque no haya ningún acto de razón en la fe, sino porque la razón no puede proseguir hasta el punto de ver las cosas que son de fe.

10. El acto de la fe consiste esencialmente en el conocimiento, y de ahí que su perfección está referida a la forma o especie, lo cual se evidencia por su objeto, como ha sido dicho. Pero en cuanto al fin se perfecciona en el afecto, ya que a partir de la caridad resulta el que ella sea meritoria del fin. También la incoación de la fe está en el afecto, en cuanto la voluntad determina al entendimiento a asentir las cosas que son de fe; pero aquella voluntad tampoco es el acto de la caridad ni el de la esperanza, sino cierto apetito del bien prometido. Y, así, es evidente que la fe no está en dos potencias como en su sujeto.

11. De ahí es evidente la respuesta a la objeción undécima.

12. Al decir "sustancia de las cosas que se han de esperar" no se considera el acto de fe, sino solamente la relación al fin. En cambio, al decir "prueba de las cosas que no se ven" se atiende a su acto por comparación al objeto.

13. Aquello a lo que asiente el entendimiento no mueve el entendimiento por propia virtud sino por la inclinación de la voluntad. Por eso el bien que mueve al afecto está en el asentimiento de la fe como lo primero que mueve; pero aquello que el entendimiento asiente está como lo movido que mueve. Y, por eso, en la definición de la fe, se pone la relación que tiene al bien del afecto antes de la que tiene a su propio objeto.

14. La fe no convence o argumenta a la mente por la evidencia de la cosa sino por la inclinación de la voluntad, como ya se dijo. Por eso, el argumento no es concluyente.

15. El conocimiento conlleva dos elementos, a saber, la visión y el asentimiento. En cuanto a la visión, el conocimiento se distingue de la fe; por eso San Gregorio[35] dice que las cosas vistas "no tienen fe sino conocimiento". Por otra parte, según San Agustín[36], en *De videndo Deum*, se dice que son vistas "las cosas que están presentes al sentido" o al entendimiento; y se dice que están presentes al entendimiento las cosas que no exceden su capacidad. Pero, respecto a la certeza del asentimiento, la fe es conocimiento, por cuya razón hasta puede decirse ciencia y visión según *1 Corintios* (13, 12): "Ahora vemos a través de un espejo y en enigma". Y esto es lo que San Agustín[37] dice en *De videndo Deum*: "Si decimos de modo coherente que sabemos incluso aquello que certísimamente creemos, de aquí está el hecho de que también digamos que las cosas creídas rectamente son vistas por la mente, aunque no estén presentes a nuestros sentidos".

---

[35] San Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II, hom. 26 (PL 76, 1202A).

[36] San Agustín, *Epistola 147*, c. 2 (PL 33, 599).

[37] San Agustín, *Epistola 147*, c. 3 (PL 33, 600).

ARTÍCULO 3
Si la fe es virtud[38]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La virtud se distingue del conocimiento, por eso ciencia y virtud se ponen en diversos géneros, como evidente en *Topica*[39]. Pero la fe es un tipo de conocimiento. Luego no es virtud.

2. Mas podría decirse que así como la ignorancia es un vicio por ser causado por una cierta negligencia del saber, del mismo modo también la fe es una virtud porque depende de la voluntad del que cree. Pero contra esto se dice que algo no tiene carácter de culpa sólo por el hecho de que se origine por una culpa, de otro modo la pena tendría razón de culpa. Luego tampoco a la ignorancia se la puede llamar vicio por originarse a partir del vicio de la negligencia, y por lo mismo tampoco a la fe se la puede llamar virtud por seguirse de la voluntad.

3. Virtud se dice por relación al bien: pues virtud es "lo que hace bueno al que la tiene y vuelve buena a su obra", como se dice en *Ethica*[40]. Pero el objeto de la fe es lo verdadero, no lo bueno. Luego la fe no es virtud.

4. Mas podría decirse que lo verdadero que es objeto de la fe es lo primeramente verdadero, que también es al mismo tiempo el sumo bien; y, así, la fe tiene razón de virtud. En contra de esto, se responde que la distinción de los hábitos y de los actos atiende propiamente a la distinción formal, no material, de los objetos; de otra manera, la vista y el oído serían las mismas potencias, ya que sucede que lo mismo es audible y visible. Pero por mucho que sea la misma cosa lo bueno y lo verdadero formalmente una es la razón de lo verdadero y otra la razón de lo bueno. Luego el hábito que tiende a lo verdadero según la razón de lo verdadero se distingue de aquel hábito que tiende a lo bueno bajo la razón de lo bueno; y, de este modo, la fe se distingue de la virtud.

5. El medio y los extremos están en el mismo género, como se manifiesta por lo que dice el Filósofo[41] en *Metaphysica*. Pero la fe es un medio entre la

---

38 *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 4, qla. 1; *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 5; *In Romanos*, c. 1, lect. 6; *De virtutibus*, q. 1, a. 7.

39 Aristóteles, *Topica*, IV, 2, 121 b 24.

40 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 14-19.

41 Aristóteles, *Metaphysica,* X, 7, 1057 a 18.

ciencia y la opinión, pues dice Hugo de San Víctor[42] que la fe es "una certidumbre del alma, constituida por encima de la opinión y por debajo de la ciencia". Ahora bien, ni la opinión ni la ciencia son virtud. Luego tampoco lo es la fe.

6. La presencia del objeto no quita el hábito de la virtud. Pero el objeto de la fe es la verdad primera, la cual, cuando esté presente a nuestra mente y la veamos, no será objeto de fe sino de visión. Luego la fe no es virtud.

7. "La virtud es lo último de la potencia", como se dice en *De caelo et mundo*[43]. Pero la fe no es lo último de la potencia humana ya que ésta puede llegar a algo más, a saber, a la visión abierta. Luego la fe no es virtud.

8. Según San Agustín[44] en *De bono coniugali*, las potencias se disponen a sus actos por las virtudes. Pero la fe no dispone el entendimiento sino que más bien lo obstaculiza ya que mediante ella el entendimiento es cautivado, como se manifiesta en *2 Corintios* (10, 5). Luego la fe no es virtud.

9. Según el Filósofo[45], la virtud se divide en intelectual y moral, y ésta es una división según lo inmediato ya que la virtud intelectual es la que está en la parte racional por esencia; la moral, en cambio, es la que está en la parte racional por participación; y, ni la parte racional puede considerarse de otro modo, ni puede haber virtud humana sin relación a la razón sino según alguno de los modos señalados. Pero la fe no es virtud moral, ya que de este modo su materia serían las acciones y las pasiones; y de manera semejante tampoco intelectual, ya que no es alguna de aquellas cinco que pone el Filósofo[46] en *Ethica*: en efecto, no es sabiduría, ni entendimiento, ni ciencia, ni arte, ni prudencia. Luego la fe de ningún modo es virtud.

10. Lo que conviene a alguna cosa por una razón extrínseca no está en ella esencialmente sino accidentalmente. Pero a la fe sólo le conviene ser virtud por otro, a saber, por la voluntad. Luego a la fe le acaece accidentalmente que sea virtud, y por eso no debe considerarse un tipo de virtud.

11. El conocimiento es más perfecto en la profecía que en la fe. Ahora bien, no se dice que la profecía es virtud. Luego tampoco debe decirse que la fe es virtud.

---

42 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars X, c. 2 (PL 176, 330C).

43 Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 11, 281 a 14.

44 San Agustín, *De bono coniugali*, c. 21 (PL 40, 390).

45 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1103 a 4.

46 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 16.

EN CONTRA

1. La virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo. Esto conviene a la fe pues dispone al hombre a la felicidad, que es lo óptimo. Luego la fe es virtud.

2. Todo hábito por el que alguien es robustecido en el obrar y fortificado en el padecer es virtud. Pero la fe es de este modo: "en efecto, la fe obra por el amor", según *Gálatas* (5, 6). Además, el fiel es fortificado por ella misma para resistir al diablo como se dice en *1 Pedro* (5, 9). Luego ella misma es virtud.

3. Dice Hugo de San Víctor[47] que tres son "las virtudes sacramentales en las que somos iniciados", a saber, la fe, la esperanza y la caridad, y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

La fe es considerada por todos como virtud. Para demostración de esto debe advertirse que la virtud, desde su mismo nombre, indica complemento de la potencia activa. Ahora bien, la potencia activa, como dice el Filósofo[48] en *Metaphysica*, es doble: una, cuya acción tiene como término algún acto exterior, al modo como la acción de edificar termina en lo edificado; la otra, en cambio, es aquella cuya acción no termina en lo exterior sino que permanece en el mismo agente, como la visión en el que ve. En estas dos clases de potencia el complemento [la virtud] se considera de diverso modo.

En efecto, dado que el acto de las potencias del primer tipo –como dice allí mismo el Filósofo[49]– no está en el que hace sino en lo hecho, por eso, el complementar a la potencia se dice propiamente respecto de eso que es hecho, y por ello también la virtud del que transporta cosas pesadas se dice que está en que transporte el máximo peso, como se manifiesta en *De caelo et mundo*[50]; de manera semejante, la virtud del arquitecto está en que hace una muy buena casa. Pero dado que el acto de la otra potencia está en el agente y no en algo hecho, entonces el complemento de aquella potencia se toma según el modo del obrar, es decir, si obra bien y convenientemente de él se dice que su acto es bueno. Por eso, en las potencias que son de esta naturaleza, la virtud se dice "lo que hace buena a la obra".

Por otro lado, es distinto el bien último que considera un filósofo y un teólogo. El filósofo considera como bien último lo que es proporcionado a las fuerzas humanas y que se realiza en el acto del mismo hombre, por eso se dice que

---

47 *De spiritu et anima*, c. 20 (PL 40, 794).

48 Aristóteles, *Metaphysica,* IX, 8, 1050 a 23.

49 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 a 30.

50 Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 11, 281 a 7.

la felicidad es una cierta operación. Por eso, según el filósofo, el acto bueno –cuyo principio se llama virtud– se dice de modo absoluto en cuanto es conveniente a la potencia al perfeccionarla; por eso, el filósofo llama virtud a cualquier hábito que descubre que lleva a cabo tal acto, tanto si está en la parte intelectiva –como la ciencia, el entendimiento y otras virtudes intelectuales semejantes, cuyos actos son el bien de la misma potencia, a saber, considerar lo verdadero–; como si está en la parte afectiva –como la templanza, la fortaleza y las otras virtudes morales–. En cambio, el teólogo considera como un bien último a aquello que excede la capacidad de la naturaleza, a saber, la vida eterna, como más arriba se dijo[51]. Por ello, no considera en los actos humanos el bien de modo absoluto, ya que no pone allí el fin, sino en orden a aquel bien que establece como fin, declarando que sólo es completamente bueno el acto que se ordena inmediatamente al bien final –a saber, el que es meritorio de la vida eterna–. Y dice que es acto de virtud todo acto semejante, y llama virtud a cualquier hábito que específicamente dé lugar a esos actos.

Sin embargo, un acto sólo puede decirse meritorio en cuanto está constituido desde la potestad del que obra, pues es necesario que quien merece aporte algo. Pero sólo puede aportar lo que de algún modo es suyo –es decir, de él mismo–. Ahora bien, un acto se encuentra en nuestro poder en cuanto es un acto de la voluntad, ya sea porque es originado por ella misma, como el amar y el querer; o ya sea porque es imperado por ella, como el caminar y el hablar. De ahí que por relación a cualquiera de estos actos puede ponerse una virtud que los haga ser perfectos en sus géneros de actos. Pero como ya se dijo[52], el creer sólo lleva consigo asentimiento por el imperio de la voluntad, por lo que depende de la voluntad en su mismo ser. Y por eso el mismo creer puede ser meritorio, y la fe, que es el hábito que lo origina, es, según el teólogo, una virtud.

RESPUESTAS

1. El conocimiento y la ciencia no son cosas diversas de la virtud en sentido amplio sino de la virtud moral, que es la más frecuentemente llamada virtud.

2. Aunque no basta para que algo sea vicio o virtud el que sea causado por un vicio o una virtud, sin embargo, para que un acto sea acto de un vicio o una virtud basta con que sea imperado por el vicio o la virtud.

3. El bien al que la virtud dispone no debe ser tomado como un cierto objeto de algún acto; sino que ese bien es el mismo acto perfecto que la virtud origina. Por eso, aunque lo verdadero difiera, según su índole propia, del bien, sin embargo, el mismo considerar lo verdadero es un cierto bien del entendimiento, y

---

51 *Supra*, a. 2.

52 *Supra*, a. 1.

el mismo asentir a la verdad primera por sí misma es un cierto bien meritorio. Por ello, la fe, que es la que ordena a ese acto, se dice que es virtud.

4. Y por lo mismo es evidente la respuesta a la cuarta objeción.

5. Desde el punto de vista desde el cual ahora se está considerando la virtud, ni la ciencia ni la opinión pueden ser consideradas virtudes, sino sólo la fe; ella –en lo que es propio de la voluntad, que según el modo señalado entra en el género de virtud– no es intermedia entre la ciencia y la opinión, porque ni en la ciencia ni en la opinión hay inclinación alguna de la voluntad sino sólo desde la razón. En cambio, si hablásemos de ellas en cuanto a lo que es propio sólo del conocimiento, ni la opinión ni la fe serían virtudes, ya que ninguna implica conocimiento perfecto; sino sólo la ciencia.

6. La verdad primera sólo es el objeto propio de la fe en la medida en que éste no aparece, es lo que manifiesta la definición del Apóstol[53]; en ella se pone como objeto propio de la fe lo que no aparece; por lo cual, cuando la verdad primera esté presente perderá la razón de objeto.

7. La fe, en cuanto se dice que es lo último de la potencia, es lo que completa a la potencia para que origine un acto bueno y meritorio. Pero para la razón de virtud no se requiere que por ella se origine el acto óptimo que pueda sacarse de aquella potencia, pudiendo ser que en esa misma potencia haya muchas virtudes, de las cuales una dé lugar a un acto más noble que otra, como la magnificiencia comparada con la liberalidad.

8. En cualesquiera dos cosas ordenadas entre sí la perfección de la inferior está como subordinada a la superior, al modo como la concupiscencia se subordina a la razón. Y por esto, no se dice que el hábito de la virtud libera al concupiscible de modo que el acto de esa potencia fluya sin impedimento hacia las cosas concupiscibles, sino porque hace que la potencia esté perfectamente sujeta a la razón. De modo similar, también el bien del mismo entendimiento está como subordinado a la voluntad que adhiere a Dios. Por eso se dice que la fe libera al entendimiento en cuanto lo subordina bajo tal voluntad.

9. La fe ni es virtud moral, ni intelectual, sino que es virtud teológica. Pero las virtudes teológicas, aunque convengan con las intelectuales o las morales en el sujeto, difieren, sin embargo, en el objeto: pues el objeto de las virtudes teológicas es el mismo fin último, mientras que el objeto de las otras son aquellas cosas que se ordenan al fin. Y por eso los teólogos añaden ciertas virtudes con relación a aquel fin, cosa que no hacen los filósofos puesto que el fin de la vida humana que los filósofos consideran no excede las facultades de la naturaleza. Por ello, el hombre tiende a aquel fin por inclinación natural, y de ese modo no es necesario que sea elevado mediante algunos hábitos para alcanzarlo, como sí

---

[53] *Hebreos*, 11, 1.

es necesario que sea elevado para alcanzar el fin que excede a la facultad de naturaleza, que es el que consideran los teólogos.

10. La fe sólo está en el entendimiento en cuanto éste es imperado por la voluntad, como se manifiesta por lo ya afirmado[54]. Por ello, aunque lo que es por parte de la voluntad pueda decirse accidental al entendimiento, sin embargo, es esencial a la fe, así como lo que es propio de la razón es accidental al concupiscible, y es esencial, en cambio, a la templanza.

11. La profecía no depende de la voluntad del que profetiza, como se dice en *2 Pedro* (1, 21); en cambio, la fe procede, de alguna manera, de la voluntad del que cree; y, por eso, la profecía no puede ser decirse virtud, como la fe.

ARTÍCULO 4
Cuál es el sujeto de la fe[55]

Parece que la fe no está en la parte cognoscitiva, sino en la afectiva.

OBJECIONES

1. Parece que toda virtud está en la parte afectiva, al ser la virtud cierto "amor ordenado", como dice San Agustín[56] en *De moribus Ecclesiae*. Pero la fe es virtud. Luego está en la parte afectiva.

2. La virtud conlleva cierta perfección, pues es "una disposición de lo perfecto hacia lo óptimo", como se dice en *Physica*[57]. Pero, teniendo la fe algo de perfección y algo de imperfección, lo que hay de imperfección es por parte del conocimiento, en cambio, lo que hay de perfección es de la voluntad, a saber, que adhiera con firmeza a las cosas invisibles. Luego en cuanto es virtud, está en la parte afectiva.

3. San Agustín[58] dice en *Ad Consentium* que "aunque el párvulo no tenga la fe que se apoya en la voluntad de los que creen, tiene, empero, el sacramento de la fe", por lo que se afirma expresamente que la fe está en la voluntad.

---

54 *Supra*, a. 1.

55 *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 2; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3, qla. 1.

56 San Agustín, *De moribus Ecclesiae*, I, c. 15 (PL 32, 1322).

57 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 246 b 23.

58 San Agustín, *Epistola 98*, n. 10 (PL 33, 364).

4. Dice San Agustín[59] en *De praedestinatione sanctorum* que las palabras del Apóstol: "¿Qué tienes que no hayas recibido?" se refieren a la fe que se encuentra en la voluntad de los que creen; así se concluye lo mismo que antes.

5. Parece que la disposición y la perfección son respecto de lo mismo. Pero la fe dispone para la gloria, que está en la parte afectiva. Luego también la fe se encuentra en la parte afectiva.

6. El mérito está en la voluntad porque sólo la voluntad es dueña de sus actos. Pero el acto de la fe es meritorio. Luego es un acto de la voluntad, y, de este modo, parece que la fe se sitúa en la voluntad.

7. Mas podría decirse que está simultáneamente en la parte afectiva y en la cognoscitiva. Pero en contra se dice que un único hábito no puede ser propio de dos potencias; y, la fe es un único hábito. Luego no puede estar en la parte afectiva y en la cognoscitiva, que son dos potencias.

EN CONTRA

1. El hábito que perfecciona a alguna potencia conviene con ella en el objeto, de otra manera no podría ser uno el acto de la potencia y del hábito. Pero la fe no conviene en el objeto con la potencia afectiva sino solamente con la cognoscitiva, ya que el objeto de ambas es lo verdadero. Luego la fe está en la potencia cognoscitiva.

2. San Agustín[60] dice en la espístola *Ad Consentium* que "la fe es la iluminación de la mente para la verdad primera". Pero ser iluminado es propio de la potencia cognoscitiva. Luego la fe está en la parte cognoscitiva.

3. Si se dice que la fe está en la voluntad, esto sólo se debe a que creemos queriendo. Pero de manera semejante obramos todos los actos de virtud conociendo, como se manifiesta en *Ethica*[61]. Luego por la misma razón todas las virtudes estarían en la parte cognoscitiva, lo que es a todas luces falso.

4. La imagen que es reformada por la gracia que está en las virtudes, se encuentra en las tres potencias, a saber, memoria, inteligencia y voluntad. Ahora bien, las tres virtudes que primeramente hacen referencia a la gracia son la fe, la esperanza y la caridad. Por tanto, alguna de esas virtudes deberá estar en la inteligencia. Pero consta que no están allí ni la esperanza ni la caridad. Luego habrá de estar la fe.

5. Así como la potencia afectiva se relaciona con lo digno de aprobación o lo reprobable, la potencia cognoscitiva dice referencia a lo probable y a lo impro-

---

59 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 5 (PL 44, 968).

60 San Agustín, *Epistola 120*, c. 2 (PL 33, 457).

61 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105 a 31.

bable. Pero la caridad, virtud por la que se aprueba lo reprobable según la razón humana –por la que el enemigo, rechazable por naturaleza, puede ser amado–, radica en la parte afectiva. Luego la fe, por la que se aprueba o se defiende lo que parece ser improbable, estará en la parte cognoscitiva.

SOLUCIÓN

Acerca de este tema han opinado muchos y de muchos modos. En efecto, en primer lugar, algunos dijeron que la fe está en ambas potencias, a saber, afectiva y cognoscitiva. Pero esto no puede ser si se entiende que está de igual modo en ambas; pues conviene que de un hábito haya un único tipo de actos y además un acto no puede ser propio de dos potencias en el mismo sentido; por eso algunos de ellos añaden que está principalmente en la parte afectiva. Sin embargo, esto no parece ser verdadero ya que el mismo creer implica cierto pensamiento, como decía San Agustín[62]. Mas el pensamiento es un acto de la parte cognoscitiva. Además, a la fe se la llama en cierto modo ciencia y visión, como se dijo antes[63], todo lo cual es propio de la parte cognoscitiva.

En segundo lugar, otros, en cambio, dicen que la fe está en el entendimiento, pero en el práctico, porque dicen que el entendimiento práctico es al que inclina el afecto, o al cual sigue el afecto, o el que inclina a la obra. Esas tres características se encuentran en la fe: en efecto, una persona se inclina a la fe a partir del afecto, pues creemos porque queremos; además, también el afecto sigue a la fe, puesto que el acto de la fe engendra en cierto sentido el acto de la caridad; finalmente, la misma fe dirige el obrar, pues "la fe obra por el amor", *Gálatas* (5, 6).

Ahora bien, parece que estos autores no entienden qué es el entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico es lo mismo que el entendimiento operativo, pues únicamente la extensión hacia la obra hace que algún entendimiento sea práctico. Pero la relación al afecto, sea antecedente o sea consecuente, no hace que algo quede fuera del género de entendimiento especulativo, pues si no, aquél que estuviera dispuesto para la especulación de la verdad nunca encontraría delectación en el acto del entendimiento especulativo –lo cual es contrario al Filósofo[64] en *Ethica*, que afirma que la delectación purísima está en el acto del entendimiento especulativo–. Por otro lado, tampoco cualquier relación al obrar hace que el entendimiento sea práctico, ya que una simple especulación puede ser para alguien ocasión remota de hacer alguna cosa, como por ejemplo cuando un filósofo especula que el alma es inmortal y de allí, como causa remota, toma

---

62 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2 (PL 44, 963).

63 *Supra*, a. 2, ad15.

64 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 a 23.

ocasión para obrar de determinado modo. En cambio, para que haya entendimiento práctico es necesario que sea regla próxima del obrar, puesto que por él se considera el mismo obrar y las razones de dicho obrar, o causas de la obra. Sin embargo, es cosa sabida que el objeto de la fe no es una verdad obrable sino lo verdadero increado, ante el cual sólo puede haber un acto de entendimiento especulativo; por eso la fe está en el entendimiento especulativo aunque a veces sea como una ocasión remota para obrar algo; y también por eso, sólo se le atribuyen esas obras mediante la caridad.

Ha de saberse, sin embargo, que no está en el entendimiento especulativo de manera absoluta sino en la medida en que se somete al imperio de la voluntad, de manera similar a como la templanza está en el concupiscible en la medida en que participa de algún modo de la razón. Pues cuando se requiere para la bondad del acto de alguna potencia que ella misma esté subordinada a una potencia superior y siga su imperio, no sólo se requiere que la potencia superior sea perfecta, de modo que la impere o dirija rectamente, sino que también lo sea la inferior y así obedezca con prontitud. Y por esto se dice que aquél que tiene una razón recta pero una concupiscencia indómita no tiene la virtud de la templanza: incluso aunque no se desvíe, está infestado por las pasiones, y no obra con facilidad y delectación el acto de la virtud, todo lo cual se exige para la virtud. Mas para que haya templanza es necesario que también la concupiscencia haya sido perfeccionada por el hábito y se subordine sin dificultad alguna a la voluntad; entonces se dice que el hábito de la templanza está en el apetito concupiscible. Y de modo similar, para que el entendimiento siga eficazmente el imperio de la voluntad, conviene que haya algún hábito en el mismo entendimiento especulativo, y éste es el hábito de fe infundido por Dios.

RESPUESTAS

1. Aquella expresión de San Agustín debe entenderse referida a las virtudes morales, de las que allí se está hablando. O podría decirse que habla de las virtudes respecto a la forma de ellas, que es la caridad.

2. En la potencia cognoscitiva hay una cierta perfección que se refiere al hecho de que se someta a la voluntad que adhiere a Dios.

3. San Agustín habla acerca del acto de fe, que ciertamente se dice que está en la voluntad, pero no como en su sujeto sino como en una causa en cuanto es imperado por la voluntad.

4. Y de modo similar ha de responderse a lo cuarto.

5. Que la disposición y el hábito estén en lo mismo sólo es necesario cuando la misma disposición se hace hábito; esto se manifiesta, por ejemplo, en los miembros del cuerpo, en el que de la disposición de un miembro resulta algún efecto en otra parte del cuerpo. Y de modo similar se ve en las fuerzas del alma,

cuando a partir de la buena disposición de la imaginación [*phantasiae*] se sigue la perfección del conocimiento que hay en el entendimiento.

6. Se llama acto de la voluntad no sólo al que causa directamente la voluntad, sino también al que la voluntad impera; y por eso en ambos casos puede encontrarse mérito, tal como ya se vio[65].

7. Un hábito no puede ser propio de dos potencias, según el mismo modo, pero sí puede ser propio de una en cuanto la ordena respecto de la otra; y éste es el caso de la fe.

ARTÍCULO 5
Si la caridad es la forma de la fe[66]

Parece que no.

OBJECIONES

1. De las cosas que se distinguen como opuestas, una no puede ser la forma de la otra. Pero la fe y la caridad se dividen como opuestas. Luego la caridad no es la forma de la fe.

2. Mas podría decirse que consideradas en sí mismas se dividen como opuestas; pero en la medida en que se ordenan a un único fin que alcanzan por sus actos, la caridad es la forma de la fe. Pero en contra, entre las causas, hay dos que son extrínsecas –a saber, el agente y el fin–, y hay dos intrínsecas –a saber, la forma y la materia–. Ahora bien, dos cosas diversas pueden confluir en un principio extrínseco, pero por esto no confluyen en un principio intrínseco. Luego del hecho de que la fe y la caridad se ordenan a un fin único, no puede seguirse que la caridad sea la forma de la fe.

3. Mas podría decirse que la caridad no es forma intrínseca de la fe sino extrínseca, como ejemplar. Pero en contra, lo que imita al ejemplar [*exemplatum*] recibe la especie del ejemplar; por esto San Hilario[67] dice que "la imagen es, respecto de la cosa que es imaginada, una especie indistinta". Pero la

---

65 *Supra*, a. 3.

66 *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 3; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, qla. 1.

67 San Hilario, *De synodis*, n. 13 (PL 10, 490B).

fe no recibe la especie de la caridad. Luego la caridad no puede ser la forma ejemplar de la fe.

4. Toda forma o es sustancial, o accidental, o ejemplar. Pero la caridad no es forma sustancial de la fe, ya que entonces sería parte integrante suya; tampoco es forma accidental, ya que entonces la fe sería más noble que la caridad, como el sujeto lo es del accidente; y tampoco es forma ejemplar, ya que entonces podría haber caridad sin fe, así como hay ejemplar sin aquello que lo imita. Luego la caridad no es la forma de la fe.

5. El premio corresponde al mérito. Ahora bien, el premio consiste principalmente, en tres donaciones: a saber, en la visión que sucederá a la fe, en la posesión que sucederá a la esperanza, y en la fruición que corresponde a la caridad. Pero se dice que el premio consiste principalmente en la visión, por eso dice San Agustín[68] que "la visión es toda la recompensa". Luego tanto el mérito como el premio deben atribuirse a la fe; y de este modo, en la medida en que se ordenan al mérito, más parece que la fe sea forma de la caridad que a la inversa.

6. De un único perfectible hay una sola perfección. Pero la forma de la fe es la gracia. Luego la caridad no es su forma, ya que la caridad no es lo mismo que la gracia.

7. Sobre aquello de *Mateo* (1, 2) de que "Abrahán engendró a Isaac", etc., dice la *Glossa*[69]: la fe antecede a la esperanza, y la esperanza a la caridad, lo cual se entiende respecto del acto, no del hábito; por lo tanto, el acto de la caridad depende del acto de la fe. Pero la forma no depende de aquello de lo cual es forma sino al contrario. Luego la caridad no es la forma de la fe en su ordenación al acto meritorio.

8. Los hábitos se distinguen propiamente por los objetos. Ahora bien, los objetos de la fe y de la caridad son diversos, a saber, lo bueno y lo verdadero. Por lo tanto, también los hábitos se distinguen formalmente. Pero todo acto procede de una forma. Luego son diversos los actos de esos hábitos, y así, en orden al acto, tampoco puede ser que la caridad sea la forma de la fe.

9. La caridad es forma de la fe en cuanto ella informa la fe. Por lo tanto, si la caridad sólo informa la fe en cuanto la ordena al acto, entonces la caridad no será la forma de la fe, sino el acto de la fe.

10. Dice el Apóstol en *1 Corintios* (13, 13): "ahora permanecen estas tres: la fe, la esperanza y la caridad"; aquí, la fe, la esperanza y la caridad se dividen como opuestas. Pero parece que habla acerca de la fe formada, porque no establece que la fe informe sea virtud –como se dirá después[70]–. Luego la fe

---

68 San Agustín, *De Trinitate,* I, c. 9 (PL 42, 833).

69 *Glossa interlinearis* a *Mateo,* 1, 2.

70 *Infra*, a. 6.

formada se divide frente a la caridad y por lo tanto la caridad no puede ser la forma de la fe.

11. El acto de la virtud requiere para ser tal que sea recto y voluntario. Pero así como el principio del acto voluntario es la voluntad, del mismo modo, el principio del acto recto es la razón. Luego así como para el acto de la virtud se requiere lo que es propio de la voluntad, también se requiere lo que es propio de la razón; y, de esta manera, así como la caridad, que está en la voluntad, es la forma de las virtudes, del mismo modo, también lo es la fe, que está en la razón; y, de ese modo, una no debe decirse forma de la otra.

12. Algo es vivificado y formado por la misma realidad. Pero la vida espiritual se atribuye a la fe, como está expuesto en *Habacuc* (2, 4): "mi justo vive por la fe". Luego también la formación de las virtudes debe atribuirse más a la fe que a la caridad.

13. El acto de la fe se dice formado en quien tiene gracia; pero es posible que el acto de fe de tal hombre no se ordene a la caridad. Luego el acto de la fe puede no estar formado por la caridad; y, de este modo, tampoco parece que la caridad sea la forma de la fe en orden al acto.

EN CONTRA

1. Es forma de la fe aquello sin lo cual la fe no tiene forma. Pero la fe sin la caridad es informe. Luegola caridad es la forma de la fe.

2. San Ambrosio[71] dice que "la caridad es la madre de todas las virtudes, la cual informa a todas".

3. Una virtud se dice formada porque puede originar un acto meritorio. Pero ningún acto puede ser meritorio y recibido por Dios a no ser que proceda del amor. Luego la caridad es la forma de todas las virtudes.

4. Aquello a partir de lo cual una realidad es capaz de obrar, es su forma. Pero la fe tiene la capacidad de obrar por la caridad, porque "la fe obra por el amor", según *Gálatas* (5, 6). Luego la caridad es la forma de la fe.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión hay diversas opiniones. En primer lugar, algunos dijeron que la misma gracia es la forma de la fe y de otras virtudes y no alguna otra virtud, sino que ponen que la gracia es por esencia lo mismo que la virtud. Pero esto no puede ser, pues o bien la gracia y la virtud serán diferentes por esencia, o bien lo serán sólo por la razón; la gracia atañe a la esencia del alma, en cambio, la virtud atañe a la potencia. Pero aunque la esencia del alma sea la raíz

---

[71] Pseudo-Ambrosio, *Super I Corinthios* 8, 2 (PL 17, 239A).

de todas las potencias, sin embargo, no todas las potencias fluyen de igual manera de la esencia, ya que algunas potencias son naturalmente anteriores a otras y las mueven; por eso, también es necesario que los hábitos que están en las potencias inferiores sean formados por los hábitos que están en las superiores; y así, la formación de las virtudes inferiores debe proceder de alguna virtud superior, y no inmediatamente de la gracia. Por lo cual, casi universalmente se dice que la caridad, como la principal de las virtudes, es forma de las otras virtudes, no sólo porque sea lo mismo que la gracia o tenga la gracia inseparablemente anexa, sino tambiñen por el hecho mismo de ser caridad; y, de ese modo, también se dice que es la forma de la fe.

En segundo lugar, debe comprenderse cómo la fe es formada por la caridad. En efecto, siempre que hay dos principios que mueven u obran ordenados entre sí, lo que en el efecto procede del agente superior está como lo formal, y lo que procede del agente inferior, como lo material. Y esto es evidente tanto en las cosas naturales como en las morales. Pues en el acto de la potencia nutritiva la potencia del alma está como el primer agente, mientras que el calor del fuego está al modo de un agente instrumental, como se dice en *De anima*[72]. Ahora bien, aquello que en la carne es añadido por la nutrición que procede del calor del fuego, o de la suma de las partes, o de la sequedad, o algo similar, es material respecto a la especie de la carne que procede de la capacidad del alma. Del mismo modo, como la razón también impera sobre las potencias inferiores –como sobre la irascible y la concupiscible–, en el hábito de la concupiscible, lo que procede de la parte concupiscible –una cierta inclinación para disponer de algún modo de las cosas concupiscibles, es como lo material en la templanza; pero el orden, que es propio de la razón, y la rectitud, es como su forma. Y, así, también ocurre en las otras virtudes morales; por eso algunos filósofos llamaban ciencias a todas las virtudes, como se dice en *Ethica*[73]. Por lo tanto, estando la fe en el entendimiento en cuanto es movido e imperado por la voluntad, lo que procede del conocimiento es como lo material en la ella, y su formación debe tomarse a partir de la voluntad. Y así, al ser la caridad la perfección de la voluntad, la fe es informada por la caridad, y, por la misma razón, lo son todas las otras virtudes, en la medida en que las considera un teólogo, es decir, en la medida en que son principios del acto meritorio. Ahora bien, sólo puede ser meritorio algún acto en cuanto es voluntario, como se ha dicho antes[74]; y así, es manifiesto que todas las virtudes que un teólogo considera están en las potencias del alma en la medida en que son movidas por la voluntad.

---

[72] Aristóteles, *De anima*, II, 4, 416 a 9 y ss.

[73] Aristóteles, *Ethica*, VI, 13, 1144 b 29.

[74] *Supra*, a. 3.

RESPUESTAS

1. No se dice que la caridad es la forma de la fe del mismo modo que la forma sea parte de la esencia –pues, así, no podría diferenciarse frente a la fe–, sino en cuanto la fe consigue alguna perfección a partir de la caridad. Al igual que también se dice en *Physica*[75] que en el universo los elementos superiores son como la forma de los inferiores, como el aire del agua y el agua de la tierra.

2. Y, por esto, es evidente la respuesta a lo segundo.

3. El modo por el cual la caridad se dice forma se aproxima al modo por el que decimos que el ejemplar es forma: porque lo que es propio de la perfección en la fe se deriva de la caridad, de tal manera que la caridad lo tenga de modo esencial, pero la fe y las restantes virtudes, lo tengan de modo participado.

4. El hábito de la caridad, no siendo intrínseco a la fe, no puede decirse forma sustancial ni accidental suya; en cambio, puede decirse de algún modo forma ejemplar. Sin embargo, no por eso es necesario concluir que la caridad pueda ser sin la fe, pues la caridad no es ejemplar de la fe según lo que es la fe –en efecto, la fe precede a la caridad en cuanto a lo que de conocimiento hay en ella–, sino sólo en cuanto que la fe es perfecta. Y así, nada impide que la fe, bajo algún aspecto, sea más importante que la caridad –ya que la caridad no puede ser sin la fe–, y según otro aspecto, la caridad sea el ejemplar de la fe –ya que informa a la fe siempre que está presente en ella–. Mas lo que queda de la caridad en la fe es intrínseco a la fe, y de qué modo sea accidental o sustancial a la fe será dicho más adelante[76].

5. La voluntad y el entendimiento se preceden el uno al otro bajo modos diversos; pues el entendimiento precede a la voluntad en la vía de la recepción, en efecto, para que algo mueva a la voluntad, es necesario que primero sea recibido en el entendimiento, como se dice en *De anima*[77]; pero la voluntad es anterior en el mover u obrar, ya que toda acción o movimiento procede de la intención del bien; y por eso se dice que la voluntad, cuyo objeto propio es el bien bajo la razón de bien, mueve a todas las potencias inferiores. Ahora bien, el premio se dice al modo de una recepción, y el mérito al modo de una acción; y de allí que todo premio se atribuye principalmente al entendimiento; y se dice "la visión es toda la recompensa", porque la recompensa se incoa en el entendimiento y se consuma en el afecto. En cambio, el mérito se atribuye a la caridad, porque lo primero que mueve a realizar obras meritorias es la voluntad que la caridad perfecciona.

---

[75] Aristóteles, *Physica*, IV, 5, 212 b 35.

[76] *Infra*, a. 6.

[77] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

6. Es imposible que las perfecciones de una misma cosa sean muchas dentro de un mismo orden. Ahora bien, la gracia es como la perfección primera de las virtudes, pero la caridad es como la perfección próxima.

7. El acto de la fe que precede a la caridad es un acto imperfecto, que espera la perfección de la caridad. Pues la fe, respecto a alguna cosa, es más importante que la caridad, y respecto a alguna otra es posterior, como se ha dicho.

8. Aquella objeción surge de considerar el acto de fe en sí mismo, y no en cuanto es perfeccionado por la caridad.

9. Cuando una potencia superior es perfecta, a partir de su perfección deja alguna perfección en la potencia inferior. Y así, cuando la caridad está en la voluntad, su perfección redunda de algún modo en el entendimiento; y así la caridad no sólo forma al acto de la fe, sino también a la misma fe.

10. El Apóstol, con aquellas palabras, parece referirse a esos hábitos no atendiendo en ellos a su índole de virtud, sino más bien como siendo ciertos dones y perfecciones. Por eso, en el mismo contexto, hace mención de la profecía y algunas otras gracias dadas gratuitamente, las cuales no son propuestas como virtudes. Aunque, si hablase de ellas en cuanto son ciertas virtudes, el argumento tampoco valdría: en efecto, hay algunas cosas que se dividen como opuestas, una de las cuales, sin embargo, es la causa o perfección de la otra –como el movimiento local se divide frente a otros movimientos siendo, sin embargo, causa de ellos–; y de esta manera es como la caridad se divide frente a las otras virtudes, aunque sea su forma.

11. La razón puede ser considerada de dos maneras: la primera, en sí misma; y la segunda, en cuanto rige a las potencias inferiores. En cuanto es rectora de las potencias inferiores es perfeccionada por la prudencia, y de ahí que todas las otras virtudes morales, por las cuales son perfeccionadas las potencias inferiores, son formadas por la prudencia como por una forma próxima. Pero la fe perfecciona a la razón considerada en sí misma, en la medida en que es especulativa de lo verdadero; por eso lo propio de ella no es formar a las virtudes inferiores, sino ser formada por la caridad, la cual forma también a las otras virtudes e incluso a la misma prudencia en cuanto que también la misma prudencia razona acerca de las cosas que dicen relación al fin, porque el fin es el objeto de la caridad.

12. Cuando algo se atribuye de manera especial a alguna cosa, comúnmente se hace de dos modos: primero, porque le conviene de modo perfectísimo, así como al entendimiento atribuimos el conocer. Segundo, porque es lo que se encuentra en primer lugar, como el vivir se atribuye al alma vegetativa como se dice en *De anima*[78], porque la vida es lo que primero se ve en cualesquiera de

---

[78] Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 a 23.

sus actos. Luego la vida espiritual se atribuye a la fe porque es lo que primero aparece en su acto, aunque su plenitud esté en la caridad; y por esto, ella misma es la forma de las otras virtudes.

13. En el que tiene caridad no puede haber algún acto de virtud que no esté formado por la caridad; pues o bien aquel acto estará ordenado al fin debido –y esto sólo puede ocurrir por la caridad en quien tiene caridad–, o bien no está ordenado al fin debido, y entonces no será acto de virtud. Por eso, no puede suceder que el acto de la fe esté formado por la gracia y no por la caridad, porque la gracia sólo tiene orden al acto mediante la caridad.

ARTÍCULO 6
Si la fe informe es virtud[79]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Aquello que la fe consigue a partir de la caridad no puede ser esencial a la misma fe, pudiendo haber fe sin eso. Pero algo no es puesto en un género por aquello que le es accidental; por consiguiente, la fe no se coloca en el género de la virtud por ser formada por la caridad. Luego la fe es virtud sin la forma de la caridad.

2. A un vicio sólo se le opone o la virtud u otro vicio. Pero la infidelidad, que es un vicio, se opone a la fe informe no en cuanto vicio. Luego se le opone en cuanto virtud, y de este modo se concluye lo mismo que antes.

3. Mas podría decirse que la infidelidad se opone sólo a la fe formada. Pero en contra, es necesario que los hábitos de los cuales hay actos opuestos sean a su vez opuestos. Pero de la fe informe y de la infidelidad hay actos opuestos –es decir, saber, asentir y disentir–. Luego la fe informe se opone a la infidelidad.

4. Parece que la virtud no es otra cosa que el hábito perfectivo de alguna potencia. Pero el entendimiento es perfeccionado por la fe informe. Luego es virtud.

5. Los hábitos infusos son más nobles que los hábitos adquiridos. Pero se dice que hay hábitos adquiridos –los políticos– que son virtudes aún sin la cari-

---

[79] *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 5; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, qla. 2.

dad, tal como son expuestos por los filósofos. Luego con mayor razón, se debe decir que la fe, que es un hábito informe, es virtud porque es hábito infuso.

6. San Agustín[80] dice que las restantes virtudes, a excepción de la caridad, pueden existir sin la gracia. Luego también la fe informe, que existe sin la gracia, es virtud.

EN CONTRA

1. Todas las virtudes están interconectadas, de modo que quien tiene una, tiene todas, como dice San Agustín[81]. Pero la fe informe no está conectada con las otras. Luego no es virtud.

2. No hay ninguna virtud en los demonios, y en los demonios hay fe informe, pues "los demonios creen" según *Santiago* (2, 19). Luego la fe informe no es virtud.

SOLUCIÓN

Hablando de la virtud en sentido propio, la fe informe no es virtud. La razón es que la virtud, en sentido estricto, es un hábito capaz de provocar el acto perfecto. Pero cuando algún acto depende de dos potencias, no puede decirse perfecto a no ser que en una y otra potencia se encuentre la correspondiente perfección. Y esto es patente tanto en las virtudes morales como en las intelectuales. Pues el conocimiento de las conclusiones exige dos cosas: la primera, la intelección de los principios; y la segunda la razón que deduce los principios hasta las conclusiones. Por consiguiente, tanto si alguien se equivoca o duda acerca de los principios, como si falla razonando o no comprende la fuerza del razonamiento, no habrá en él un perfecto conocimiento de las conclusiones, por lo cual, tampoco ciencia, que es una virtud intelectual. De modo similar, también el recto acto concupiscible depende de la razón y de la concupiscible; por eso, si la razón no es perfeccionada por la prudencia, no puede haber un acto concupiscible perfecto, por más que la inclinación hacia el bien resida en la concupiscible. Por esto, ni la templanza ni alguna otra puede ser virtud moral sin la prudencia, como se dice en la *Ethica*[82]. Luego como el creer depende de la inteligencia y de la voluntad –según es evidente por lo ya dicho[83]–, su acto sólo puede ser perfecto si la voluntad es perfeccionada por la caridad y la inteligencia por la fe; de ahí que la fe informe no puede ser virtud.

---

[80] Mejor: Próspero de Aquitania, *Sententiae ex Augustini delibatae*, 7 (PL 45, 1859) y (PL 51, 428).

[81] San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 4 (PL 42, 927).

[82] Aristóteles, *Ethica*, VI, 13, 1144 b 32.

[83] *Supra*, a. 4.

RESPUESTAS

1. Algo puede serle accidental a otra cosa respecto al género de lo natural, y sin embargo, serle esencial respecto al género moral o práctico –es decir, para ser vicio o virtud–; como, por ejemplo, ocurre con el fin y cualquier otra circunstancia necesaria, para la acción de comer. De modo semejante, lo que la fe recibe de la caridad le es accidental según el género de la naturaleza, pero le es esencial en cuanto se refiere al género moral; y precisamente por esto pertenece al género de la virtud.

2. El vicio no sólo se opone a la virtud perfecta, sino también a lo que es imperfecto en el género de la virtud, así como la intemperancia se opone a la inclinación natural al bien que hay en la potencia concupiscible. De ese modo la infidelidad se opone a la fe informe.

3. Concedemos el tercer argumento.

4. El entendimiento no es conducido por la fe informe a una suficiente perfección de la virtud, como es manifiesto a partir de lo dicho.

5. Los filósofos no consideran las virtudes en cuanto son principios de un acto meritorio; por eso, según ellos, los hábitos no formados por la caridad pueden llamarse virtudes, lo que no puede ser según los teólogos.

6. San Agustín toma en sentido amplio el término virtud cuando habla de todos los hábitos que conducen a acciones laudables. O podría decirse que San Agustín no entiende que los hábitos que existen sin la gracia se consideren virtudes, sino que entiende que hay algunos hábitos que son virtudes cuando existen con la gracia, existen sin la gracia aunque entonces no sean virtudes.

ARTÍCULO 7

Si es el mismo el hábito de la fe informe y el de la fe formada[84]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La gracia adveniente no tiene menor eficacia en el fiel que en el infiel. Pero en el infiel, cuando se convierte, se infunde simultáneamente con la gracia el hábito de la fe. Luego ocurre lo mismo en el fiel, y así el hábito de la fe formada es distinto del hábito de la fe informe.

2. La fe informe es principio del temor servil, y en cambio la fe formada lo es del temor inocente o primero. Pero cuando adviene el temor filial o inocente, el temor servil es expulsado. Luego también es expulsada la fe informe una vez que adviene la fe formada, y así, no es el mismo el hábito de ambas.

3. Como dice Boecio[85], los accidentes pueden corromperse, y mínimamente ser alterados. Pero el hábito de la fe informe es un cierto accidente. Luego no puede ser alterado para ser el mismo hábito formado.

4. Cuando adviene la vida, lo muerto desaparece. Pero la fe informe, como se dice en *Santiago* (2, 26): "sin obras está muerta". Luego cuando adviene la caridad, que es principio de vida, la fe informe desaparece, y de ese modo no se convierte en formada.

5. De dos accidentes no surge uno solo. Pero la fe informe es cierto accidente. Luego no puede suceder que a partir de ella y de la caridad surja un solo accidente, lo cual parecería ocurrir si la misma fe informe fuese la formada.

6. Todo lo que difiere en el género, difiere en la especie y en el número. Pero la fe informe y la formada difieren en el género, siendo una virtud y la otra no. Luego también difieren en la especie y en el número.

7. Los hábitos se distinguen por sus propios actos. Pero los actos de la fe formada y de la informe son diversos, a saber, creer hacia Dios [*credere in Deum*] y creer por Dios o en Dios (*credere Deo vel Deum*). Luego son hábitos diversos.

---

[84] *Summa Theologiae* II-II, q. 4, a. 4; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 3, a. 1, qla. 3; a. 4, qla. 1-3; *In Romanos*, c. 1, lect. 6.

[85] Boecio, *Commentario Praedicamentorum*, I, c. "De substantia" (PL 64, 199A).

8. Los diversos hábitos se destruyen por diversos vicios, suprimiéndose cada uno por su contrario, siendo cada vicio el contrario de un solo hábito. Pero la fe formada se suprime por el pecado de fornicación, no así la fe informe, que sólo se suprime por el pecado de infidelidad. Luego la fe informe y la formada son diversos hábitos.

EN CONTRA

1. En *Santiago* (2, 26) se dice: "La fe sin las obras está muerta", y en la *Glossa*[86]: "por las que revive". Luego la misma fe informe que estuvo muerta es formada y revive.

2. Las cosas no se diversifican por lo que está fuera de su esencia. Pero la caridad está fuera de la esencia de la fe. Luego el hábito de la fe no se diversifica por estar sin la caridad o con ella.

SOLUCIÓN

Acerca de esto hay diversas opiniones. En primer lugar, algunos dicen que el hábito que ha sido informe nunca llega a ser formado, sino que cuando se infunde la gracia hay un nuevo hábito, que es la fe formada, y al llegar éste desaparece el hábito de la fe informe. Pero esto no puede ser, porque sólo es expulsado algo por su contrario. Así pues, si el hábito de la fe informe es expulsado por el hábito de la fe formada, como sólo se opondrían por el carácter de informidad, sería necesario que la misma informidad perteneciera a la esencia de la fe informe y, de este modo, sería por su propia esencia un hábito malo y no podría ser un don de Dios. Además, cuando alguien peca mortalmente se quita la gracia y la fe formada, y sin embargo, vemos que la fe permanece. Y no es probable lo que dicen: que en ese momento el don de la fe informe es infundido nuevamente, porque entonces, por lo mismo cuando alguien peca se dispondría a recibir algún don de Dios. Por todo esto, otros afirman que, cuando adviene la caridad, no se quita el hábito sino solamente el acto de la fe informe. Pero tampoco esto puede mantenerse, porque de ese modo, el hábito permanecería ocioso. Y además, como el acto de la fe informe no es esencialmente contrario al acto de la fe formada, no puede ser impedido por éste. Y a su vez, no puede decirse que ambos actos y hábitos estén simultáneamente porque la fe formada puede realizar todo acto que realiza la fe informe; por eso, un mismo acto se originaría de dos hábitos, lo cual es imposible.

Por esto, en segundo lugar, debe responderse –siguiendo a otros autores– que la fe informe permanece cuando adviene la caridad y que ésa misma es formada, de tal manera que se quita sólo la informidad; lo cual puede verse de este modo.

---

86 *Glossa interlinearis* a *Santiago*, 2, 26.

En las potencias o en los hábitos, la diversidad se considera según dos criterios, a saber, a partir de los objetos y a partir del diverso modo de obrar. Ahora bien, la diversidad de los objetos diversifica de modo esencial las potencias y los hábitos, así como la vista se diferencia del oído y la castidad de la fortaleza. Sin embargo, respecto al modo de obrar, las potencias o hábitos no se diferencian por esencia, sino como lo completo de lo incompleto. En efecto, que alguien vea más o menos claro, o ejerza el acto de castidad con mayor o menor facilidad, no diversifica la potencia visiva o el hábito de la castidad, sino que demuestra que la potencia y el hábito es más o menos perfecto. Ahora bien, la fe formada y la informe no difieren en el objeto, sino sólo en el modo de obrar: pues la fe formada asiente a la verdad primera con perfecta voluntad, en cambio la fe informe asiente con voluntad imperfecta. Por esto la fe formada y la informe no se distinguen como dos hábitos diversos, sino como el hábito perfecto y el imperfecto. Por lo cual, pudiendo el mismo hábito, que primero ha sido imperfecto, ser hecho perfecto, es el mismo hábito de la fe informe el que luego llega a ser formado.

RESPUESTAS

1. La gracia no tiene menor eficacia cuando se infunde al fiel que cuando se infunde al infiel, pero es accidental que en quien tiene fe no cause otro hábito de fe, porque éste ya está. Del mismo modo desde la doctrina de alguien que enseña es instruido el ignorante, pero el sabio no adquiere un nuevo hábito, sino que es fortificado en la ciencia que antes tenía.

2. Cuando adviene la caridad, el temor servil no es excluido en cuanto a la realidad del don, sino sólo en cuanto a su carácter servil. Y así, cuando adviene la gracia, también la fe cambia sólo respecto a la informidad.

3. Aunque el accidente no pueda ser alterado, sin embargo el sujeto del accidente sí es alterado en virtud de otro accidente. Y de esta manera, se dice que aquel accidente varía, así como lo blanco se hace mayor o menor cuando el sujeto es alterado según la blancura.

4. Cuando adviene la vida, no es preciso que sea expulsado lo muerto, sino la muerte. Y así, por la caridad no se quita la fe informe, sino la informidad.

5. Aunque de dos accidentes no se haga uno solo, empero, un accidente puede ser perfeccionado por otro, tal como lo es el color por la luz. De esta manera la fe es perfeccionada por la caridad.

6. La fe informe y la formada no se dicen diversas en el género como si existiesen en diversos géneros, sino como lo perfecto, que alcanza a la razón de género, y lo imperfecto, que todavía no la alcanza. Por eso, no es preciso que difieran en número, como tampoco lo hacen el embrión y el animal.

7. Creer por Dios [*credere Deo*], creer en Dios [*credere Deum*] y creer hacia Dios [*credere in Deum*] no designan actos diversos sino circunstancias diversas del mismo acto de la virtud. Pues en la fe hay algo, en primer lugar, en su dimensión cognoscitiva, en cuanto argumento; y así por relación al principio de esta argumentación o prueba, se dice que el acto de fe es creer por Dios, porque el decir divino mueve al creyente a asentir; y en cuanto a las conclusiones a las que asiente, se dice creer en Dios, porque la verdad primera es el objeto propio de la fe. En segundo lugar, en cuanto a lo que compete a la voluntad, se dice que el acto de fe es creer a Dios. Sin embargo, el acto de la virtud sólo es perfecto si tiene todas estas circunstancias.

8. La fe formada se suprime por la fornicación y cualquier otro pecado excepto el de infidelidad, no respecto a la sustancia del hábito, sino solamente respecto a su forma.

ARTÍCULO 8

Si el objeto propio de la fe es la verdad primera[87]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La fe es explicada en el Credo o símbolo de la fe. Pero en el símbolo se ponen muchas cosas que se refieren a las criaturas. Luego no sólo la verdad primera es el objeto de la fe.

2. Mas podría decirse que aquellas cosas puestas en el símbolo y que se refieren a las criaturas, se relacionan con la fe de modo accidental y secundario. Pero en contra, la consideración de una ciencia se extiende propiamente hacia todo aquello a lo que se extiende la eficacia del medio propio del que procede; pero el medio de la fe es creer a Dios [*credit Deo*] lo que Él dice, porque piensa que algo ha sido dicho por Dios, el fiel es movido al asentimiento; ahora bien, se ha de creer a Dios no sólo respecto a la verdad primera, sino también acerca de cualquier otra verdad. Luego cualquier verdad es de suyo materia y objeto de fe.

---

87 *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1; *In III Sententiarum*, d. 24, a. 1, qla. 1.

3. Los actos se distinguen por sus objetos propios. Pero el acto de fe y la visión de Dios son actos específicamente diversos. Luego al ser la misma verdad primera el objeto de la antedicha visión, no será objeto del acto de fe.

4. La verdad primera se relaciona con la fe como la luz con la vista. Pero la luz no es de suyo el objeto de la vista, sino más bien el color en acto, como dice Ptolomeo[88]. Luego tampoco la verdad primera es propiamente el objeto de la fe.

5. La fe versa sobre lo complejo; pues sólo puede asentir sobre cosas verdaderas. Pero la verdad primera es una verdad incompleja. Luego el objeto de la fe no es la verdad primera.

6. Si el objeto de la fe fuese de suyo la verdad primera, nada que pertenezca puramente a las criaturas competería a la fe. Pero la resurrección de la carne pertenece puramente a las criaturas, y sin embargo, se cuenta entre los artículos de la fe. Luego de suyo la verdad primera no es el único objeto de la fe.

7. Como lo visible es el objeto de la vista, así lo creíble es objeto de la fe. Pero muchas otras cosas son creíbles además de la verdad primera. Luego la verdad primera no es de suyo el objeto de la fe.

8. Hay un mismo conocimiento sobre cosas relacionadas porque una se encuentra dentro de la comprensión de la otra. Pero se considera que Creador y criatura son términos relativos. Luego todo hábito de conocimiento cuyo objeto es el Creador, tendrá también por objeto a la criatura, y de esta manera, no puede ser que la verdad primera sea únicamente el objeto de la fe.

9. En cualquier conocimiento, aquello a lo que somos conducidos es el objeto, y aquello mediante lo cual somos conducidos hacia él es el medio. Pero en la fe somos conducidos a asentir a algunas verdades no sólo acerca de Dios sino también acerca de las criaturas mediante la verdad primera, en la medida en que creemos que Dios es veraz. Luego la verdad primera no se encuentra en la fe como objeto de conocimiento sino más bien como medio.

10. Así como la caridad es virtud teológica, del mismo modo lo es la fe. Pero la caridad no sólo tiene por objeto a Dios sino también al prójimo, por ello, se dan dos preceptos de caridad referidos al amor a Dios y al prójimo. Luego también la fe tiene por objeto no sólo la verdad primera sino además la verdad creada.

11. San Agustín[89] dice que en la patria veremos las cosas mismas pero aquí vemos las imágenes de las cosas. Ahora bien, la visión de fe pertenece a nuestro actual estado itinerante [*statum viae*], por tanto, la visión de fe es a través de

---

[88] Ptolomeo, *Optica* (ed. G. Govi, 8).

[89] Pedro Lombardo, *Collectanea in omnes D. Pauli apostoli Epistolas*, *1 Corintios*, 13, 12 (PL 191, 1662D).

imágenes. Pero las imágenes por las que nuestro entendimiento ve son las cosas creadas. Luego el objeto de la fe es la verdad creada.

12. La fe es intermedia entre la ciencia y la opinión, como se manifiesta por la definición de Hugo de San Víctor[90]. Pero la ciencia y la opinión versan sobre lo complejo. Luego también la fe, y de esta manera no puede ser su objeto la verdad primera, que es simple.

13. El principio de la fe parece ser la revelación profética mediante la cual las cosas divinas nos han sido anunciadas. Pero el objeto de la profecía no es la verdad primera, antes bien lo son las cosas creadas que acontecen bajo cierta diferencia de tiempo. Luego tampoco el objeto de la fe es la verdad primera.

14. La verdad contingente no es la verdad primera. Pero alguna verdad de fe es una verdad contingente; en efecto, que Cristo padeciese fue contingente, como siendo dependiente esto de su libre albedrío e, incluso, de los que lo mataron, y sin embargo, sobre la pasión de Cristo hay fe. Luego la verdad primera no es objeto propio de la fe.

15. La fe propiamente hablando sólo versa sobre las cosas complejas. Pero en algunos artículos de fe la verdad primera deja de ser incompleja, como cuando decimos que Dios padeció o murió. Luego allí no se trata la verdad primera como objeto de la fe.

16. La verdad primera se compara a la fe de dos modos, a saber: como lo que da testimonio y como aquello acerca de lo cual hay fe. Pero no puede ponerse como objeto de la fe en cuanto da testimonio, pues de esta manera está fuera de la esencia de la fe; y tampoco como aquello acerca de lo cual hay fe, porque si no, cualquier enunciación que se formara sobre la verdad primera sería creíble, lo cual es evidentemente falso. Luego la verdad primera no es el objeto propio de la fe.

EN CONTRA

1. Dice Dionisio[91] en *De divinis nominibus* que la fe versa sobre "la verdad que es simple y se encuentra siempre del mismo modo". Pero ésa sólo es la verdad primera. Luego, etc.

2. La virtud teológica tiene por fin y objeto a lo mismo. Pero el fin de la fe es la verdad primera, cuya visión plena es merecida por la fe. Luego también su objeto es la verdad primera.

---

[90] Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars X, c. 2 (PL 176, 330C).

[91] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, 108 § 4 (PG 3, 873A; Dion. 412).

3. San Isidoro[92] dice que el artículo [de fe] es una percepción de la verdad divina. Pero la fe está contenida en los artículos. Luego la verdad divina es el objeto de la fe.

4. Del mismo modo que la caridad se ordena al bien, así también la fe se ordena a la verdad. Pero el objeto propio de la caridad es el sumo bien, porque la caridad ama a Dios y al prójimo por Dios. Luego también el objeto de la fe es la verdad primera.

SOLUCIÓN

La verdad primera es de suyo el objeto de la fe; lo cual puede entenderse por lo que sigue. El hábito tiene razón de virtud sólo si su acto siempre es bueno, pues, de otro modo, no sería perfección de la potencia. Así pues, dado que el acto del entendimiento es bueno porque considera lo verdadero, es necesario que el hábito que existe en el entendimiento sólo pueda ser virtud si se dice que es infaliblemente verdadero, por cuya razón la opinión no es virtud intelectual, sino la ciencia y el entendimiento, como se dice en *Ethica*[93]. Ahora bien, la fe, no puede tener esa característica que se pone en la virtud por el mismo evidenciarse de las cosas, puesto que es de cosas que no aparecen. Por eso, es necesario que la obtenga al adherirse a algún testimonio en el cual la verdad se halle de modo infalible. Y así como todo ser creado, en lo que le compete por sí mismo, es vano y defectible a no ser que sea conservado por el ente increado, del mismo modo, también toda verdad creada es defectible a no ser que sea rectificada por la verdad increada. Por ello, el asentir no conduciría infaliblemente a la verdad ni por testimonio de hombre ni por testimonio de ángel a no ser que en esas palabras se considerase el testimonio de Dios. Por lo cual, es necesario que la fe, la cual se establece como virtud, haga adherirse al entendimiento humano a aquella verdad que consiste en el conocimiento divino, trascendiendo la verdad del propio entendimiento. Y, de ese modo, el fiel "se libera de la inestable mudanza del error por la verdad simple y que siempre se encuentra del mismo modo", como dice Dionisio[94] en *De divinis nominibus*. Ahora bien, la verdad del conocimiento divino se comporta de este modo como lo primero y principal, y es propia de la misma realidad increada; pero de las criaturas es en cierto modo como algo consiguiente, en cuanto que Dios, conociéndose a sí mismo, conoce todas las otras cosas; y, de esta manera, la fe, que por el asentimiento une el hombre al conocimiento divino, tiene al mismo Dios como objeto principal; y a las demás cosas, como algo unido consiguientemente.

---

92 No se encuentra la cita.

93 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 16.

94 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, § 4 (PG 3, 873A; Dion. 412).

RESPUESTAS

1. Todas aquellas cosas que se exponen en el símbolo como pertenecientes a las criaturas sólo son materia de fe en cuanto añaden algo a la verdad primera. En efecto, la misma pasión sólo conviene a la fe en cuanto creemos que Dios ha padecido; y la resurrección en cuanto creemos que ésa ha sido realizada por virtud divina.

2. Aunque deba creerse al testimonio divino acerca de todas las cosas, sin embargo, el testimonio divino –así como el conocimiento– es, primero y de modo principal, acerca de sí mismo, y de modo consiguiente, acerca de las otras cosas, como se lee en *Juan* (8, 18): "Yo doy testimonio de mí mismo y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí". Por ello, también la fe versa principalmente sobre Dios, y de modo consiguiente sobre las otras cosas.

3. La verdad primera es el objeto de la visión de la patria celestial como aquello que se presenta en su misma especie; y es objeto de la fe, en cambio, como de aquello que no se presenta. Por lo cual, aunque el objeto de ambos actos sea el mismo en su realidad, no es, sin embargo, el mismo por su razón, y, de este modo, diferente objeto hace formalmente diferente especie de acto.

4. La luz, en cierto modo, es objeto de la vista y, en cierto modo, no. En cuanto la luz sólo se une a nuestra visión mediante aquello por lo que un cuerpo delimitado –por su reflexión [de la luz] o de otro modo–, se dice que no es propiamente objeto de la vista, sino que más bien lo es el color que siempre está en un cuerpo delimitado. Pero en cuanto algo sólo puede ser visto mediante la luz, se dice que la luz es el primer visible, como afirma el mismo Ptolomeo[95]. Del mismo modo, también la verdad primera es el objeto primero y propio de la fe.

5. La cosa conocida se dice que es objeto de conocimiento en cuanto está fuera del cognoscente subsistiendo en sí misma, aunque sólo haya conocimiento de tal cosa por lo que de ella hay en el cognoscente, así como el color de la piedra, que es objeto de la vista, sólo es conocido por la especie de él en el ojo. Por lo tanto, la verdad primera, que es simple en sí misma, es objeto de la fe, pero nuestro entendimiento la recibe a su modo por vía de composición; y así, porque asiente a la composición hecha en cuanto verdadera, tiende a la verdad primera como a su objeto. Y de esta manera, nada impide que el objeto de la fe sea la verdad primera, aunque la fe verse sobre cosas complejas.

6. La resurrección de la carne y otras cosas semejantes pertenecen aún a la verdad primera en cuanto son realizadas por virtud divina.

7. Todas las cosas creíbles porque han sido testimoniadas por Dios pertenecen principalmente a la verdad primera y secundariamente a las cosas creadas,

---

95 Ptolomeo, *Optica* (ed. G. Govi, 8).

como se evidencia a partir de las cosas dichas. En cambio, otras cosas creíbles no son objeto de la fe de la que ahora hablamos.

8. El Creador no es objeto de fe como Creador, sino como verdad primera. Por ello, no es menester que la criatura sea de suyo objeto de la fe, porque no hay un mismo conocimiento del señor y del siervo en cuanto a lo mismo, de manera que cualquiera que conociese algo sobre el señor conocería algo del siervo.

9. Aunque por la verdad primera seamos llevados al conocimiento [*deducamur*] de las criaturas, sin embargo, de modo principal somos mediante ella misma llevados a ella misma, porque ella misma da principalmente testimonio de sí. Por ello, la verdad primera se encuentra en la fe no sólo como medio sino también como objeto.

10. La caridad para con el prójimo no ama sino a Dios. Por lo cual, de esto no se sigue que el objeto de la caridad sea algo distinto del sumo bien.

11. Las imágenes, por las que la fe intuye algo, no son el objeto de la fe, sino aquello por lo cual la fe se tiende a su objeto.

12. Aunque la fe verse sobre lo complejo en cuanto ella está en nosotros, sin embargo, por relación a aquello hacia lo cual somos conducidos por la fe, como objeto, versa sobre la simple verdad.

13. Aunque la profecía tenga por materia las cosas creadas y temporales, sin embargo tiene por fin la realidad increada. Pues todas las revelaciones proféticas, incluso aquellas que se realizan a partir de las cosas creadas, se ordenan a que Dios sea conocido por nosotros; y por eso, la profecía se dirige a la fe como a su fin. Por lo demás, tampoco es necesario que sea el mismo el objeto (o materia) de la profecía y el de la fe, sino que, a pesar de que algunas veces la fe y la profecía traten de lo mismo, no lo hacen, sin embargo, del mismo modo; así acerca de la pasión de Cristo ha habido profecía de los antiguos y fe: pero profecía en referencia a lo que era temporal en ella, y fe en referencia a aquello que es eterno en ella.

14. Acerca de la pasión sólo hay fe en cuanto está unida a la verdad eterna, en la medida en que la pasión es considerada sobre Dios. Pues la misma pasión, aún cuando en sí misma considerada sea contingente, sin embargo, en cuanto cae bajo la divina presciencia, toda vez que sobre ella hay fe y profecía, contiene verdad inmóvil.

15. El sujeto se comporta respecto a toda proposición como materia de ella; de donde, aunque en tales proposiciones, como cuando decimos "Dios padeció", únicamente el sujeto denomine algo increado, sin embargo se dice que toda la proposición versa sobre la realidad increada como a su materia; y de esta manera no se contradice la afirmación de que la fe tiene a la verdad primera por objeto.

16. La verdad primera se dice que es el objeto de la fe porque la fe versa sobre ella. Empero tampoco es necesario que cualquier enunciable formado acerca de Dios sea creíble, sino sólo aquél sobre el cual da testimonio la verdad divina, así como también el cuerpo móvil es sujeto de la filosofía natural, y sin embargo, no todos los enunciables que pueden formarse acerca del cuerpo móvil son aptos para ser conocidos, sino solamente aquellos que son manifestados a partir de los principios de la filosofía natural. Ahora bien, el mismo testimonio de la verdad primera se encuentra en la fe al modo como en las ciencias demostrativas se encuentra el principio.

ARTÍCULO 9
Si puede haber fe sobre las cosas sabidas[96]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo lo que puede probarse por una razón necesaria puede ser sabido. Pero según Ricardo de San Víctor[97], para todas las cosas que se debe creer no falta una razón "no sólo probable, sino también necesaria". Luego puede haber ciencia de las cosas creídas.

2. La luz de la gracia infundida por Dios es más eficaz que la luz de la naturaleza. Pero las cosas que se nos manifiestan por la luz natural de la razón son sabidas o entendidas por nosotros, y no sólo creídas. Luego también las cosas que se nos dan a conocer por la luz de la fe, infundida por Dios, son sabidas por nosotros, no sólo creídas.

3. El testimonio de Dios es más cierto y eficaz que el del hombre –por mucho que éste sepa–. Pero lo que procede de la suposición de algo dicho por el que sabe, implica ciencia, así como se manifiesta en las ciencias subalternadas, que suponen sus principios a partir de lo conocido por las ciencias subalternantes. Luego con mayor razón se tiene ciencia de las cosas que son propias de la fe, en cuanto supuestas a partir del testimonio divino.

---

96 *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 4 y a. 5; *In III Sententiarum*, d. 24, a. 2, qla. 1 y qla. 2; *In Hebraeos*, c. 11, lect. 1.

97 Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* I, c. 4 (PL 196, 892C).

4. Siempre que el entendimiento es obligado con necesidad a asentir tiene ciencia de las cosas a las que asiente, pues proceder desde las cosas necesarias produce la ciencia. Pero un creyente asiente por necesidad a las cosas que son propias de la fe, pues se dice en *Santiago* (2, 19) que "los demonios creen y se estremecen", porque no puede ser realizado por su voluntad, dado que su voluntad no puede ser laudable, y de esta manera, se desprende que asienten por necesidad a las cosas que son propias de la fe. Luego puede haber ciencia de las cosas que son propias de la fe.

5. Las cosas que son naturalmente conocidas o son sabidas, o son más ciertamente conocidas que sabidas. Pero "el conocimiento de Dios está naturalmente inserto en todos", como dice el Damasceno[98]; ahora bien, la fe está para conocer a Dios. Luego las cosas que son propias de la fe pueden ser sabidas.

6. La opinión dista más de la ciencia que la fe. Pero puede haber ciencia y opinión sobre una misma cosa, como en el caso de que alguien sepa una y la misma conclusión no sólo por silogismo demostrativo, sino también por silogismo dialéctico. Luego también puede haber ciencia y fe sobre una misma cosa.

7. Que Cristo ha sido concebido es un artículo de fe. Pero la Santísima Virgen lo supo por experiencia. Luego lo mismo puede ser sabido y creído simultáneamente.

8. Que Dios es uno se pone entre las cosas creíbles. Pero también es probado demostrativamente por los filósofos, y de este modo, puede ser sabido. Luego puede haber fe y ciencia de la misma cosa.

9. Que Dios es, es algo creíble. Ahora bien, no creemos esto porque sea recibido de Dios, puesto que nadie puede considerar que algo es recibido de Dios a no ser que quien lo considere antes estime que Dios es, y de esta manera, la estimación por la cual alguien estima que Dios es precede a la estimación por la cual piensa que algo es recibido de Dios, y no puede ser causada por ésta. Pero somos llevados a creer las cosas que ignoramos por lo que recibimos de Dios. Luego que Dios es, es creído y sabido.

EN CONTRA

1. La materia u objeto principal de la fe es la verdad primera. Pero de la verdad primera, esto es, de Dios, no puede haber ciencia humana, como se ve por Dionisio[99], en *De divinis nominibus*. Luego no puede haber fe y ciencia de la misma cosa.

---

98 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, c. 1 (PG 94, 789B; Bt 12).

99 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 1, § 1 (PG 3, 588A; Dion. 7).

2. La ciencia se perfecciona por la razón. Pero la razón expulsa la fuerza de la fe: "en efecto, la fe no tiene mérito sobre aquello para lo que la razón humana suministra la prueba"[100]. Luego la fe y la ciencia no concurren en la misma cosa.

3. En *1 Corintios* (13, 10) se dice: "cuando haya venido lo que es perfecto, se expulsará lo que es parcial". Pero el conocimiento de la fe es en parte, esto es, imperfecto, y en cambio, el conocimiento de la ciencia es perfecto. Luego la ciencia expulsa a la fe.

SOLUCIÓN

Según San Agustín[101] en *De videndo Deum*: "se creen aquellas cosas que están ausentes a nuestros sentidos si parece idóneo el testimonio que a ellos es dado, en cambio, se ven aquellas que están presentes o a los sentidos del alma, o a los del cuerpo". Esta diferencia es ciertamente evidente en las cosas que están presentes a los sentidos del cuerpo, en las cuales es manifiesto qué está presente a los sentidos y qué no está; pero en los sentidos del alma es más difícil de entender a qué se llama presente y a qué oculto. Se dice que están presentes aquellas cosas que no exceden su capacidad, en las que queda fija la mirada del entendimiento; y a tales alguien asiente no a causa del testimonio de otro, sino a causa del testimonio del propio entendimiento. Mas aquellas cosas que exceden la facultad del entendimiento se dice que están ausentes de los sentidos del alma, por ello, el entendimiento no puede fijarse en ellas, por lo cual, no podemos asentir a ellas a causa por su propio testimonio, sino a causa de un testimonio ajeno; yse dice propiamente que éstas son creídas.

Por eso, el objeto de la fe es propiamente o bien lo que está ausente al entendimiento –"pues son creídas las cosas ausentes, pero se ven las cosas presentes", como dice San Agustín en el mismo libro[102]–, o bien la cosa que no aparece, esto es, la cosa no vista, porque, como se dice en *Hebreos* (11, 1): "la fe es prueba de las cosas que no se ven". Siempre que la razón falla en su propio objeto es preciso que también falle el acto; por eso, tan pronto comienza algo a estar presente o a aparecer, no puede permanecer como objeto del acto de la fe. Ahora bien, toda cosa que es sabida, tomada la ciencia en sentido propio, se conoce por resolución en los primeros principios, los cuales están por sí mismos presentes al entendimiento, y así, toda ciencia se perfecciona en la visión de la cosa presente. Por ello, es imposible que haya fe y ciencia acerca de la misma cosa.

---

[100] San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 26 (PL 76, 1197C).

[101] San Agustín, *Epistola 147*, c. 2 (PL 33, 599).

[102] San Agustín, *Epistola 147*, c. 2 (PL 33, 599).

Ha de saberse, sin embargo, que algo es creíble de dos maneras: de un modo absoluto o esencial, a saber, porque excede a la facultad del entendimiento de todos los hombres que existen en el estado de vida itinerante –por ejemplo, que Dios es uno y trino, y cosas semejantes– y, de estas cosas, es imposible que la ciencia sea poseída por algún hombre, antes bien, cualquier fiel asiente a las cosas de esta naturaleza por el testimonio de Dios, para el cual éstas están presentes y son conocidas. Pero hay cosas creíbles no de modo absoluto o esencial, sino con respecto a alguien, porque en sí no exceden a la facultad de todos los hombres, sino solamente a la de algunos; así aquellas cosas que pueden saberse demostrativamente acerca de Dios –como que Dios es, o que Dios es uno e incorpóreo, y cosas semejantes–, de éstas, nada impide que sean sabidas por algunos, los cuales poseen demostraciones de estas cosas, y creídas por otros, quienes no han percibido las demostraciones de estas cosas. Pero es imposible que sean sabidas y creídas por el mismo.

RESPUESTAS

1. Todo lo que es necesario creer, aunque no sea evidente de suyo, tiene una razón no sólo probable, sino también necesaria, "aunque acontezca que ésa se oculte a nuestra prudencia", como añade Ricardo[103]. Por eso, las razones de las cosas creíbles son para nosotros desconocidas, pero conocidas para Dios y los santos, quienes no tienen fe de estas cosas sino visión.

2. Aunque la luz divinamente infundida sea más eficaz que la luz natural, sin embargo no es participada por nosotros en nuestro actual estado itinerante de modo perfecto, sino de modo imperfecto. Y por esta imperfecta participación acontece que no somos llevados por aquella luz infundida a la visión de aquello cuyo conocimiento se da, sino que esto será en la patria celestial, cuando habremos de participar perfectamente de aquella luz, donde "veremos la luz en la luz de Dios"[104].

3. Quien tiene ciencia subalternada sólo alcanza perfectamente la razón de lo que ha de saberse, en cuanto su conocimiento se continúa, en cierto modo, con el conocimiento de quien tiene la ciencia subalternante. Con todo, sin embargo, no se dice que el inferior que sabe tenga ciencia de las cosas que supone, sino de las conclusiones que se concluyen necesariamente a partir de los principios supuestos. Y así, también puede decirse que el fiel tiene ciencia de las cosas que se concluyen a partir de los artículos de la fe.

4. Los demonios no asienten voluntariamente a las cosas que se dice que creen, sino obligados por la evidencia de los signos a partir de los cuales se

---

[103] Ricardo de San Víctor, *De Trinitate* I, c. 4 (PL 196, 892C).

[104] *Salmos*, 35, 10.

convencen de que es verdad lo que los fieles creen, aunque aquellos signos no hagan aparecer lo que se cree, pudiendo decirse, por esto, que tienen la visión de las cosas que son creídas. Por lo cual, también el creer se dice de modo cuasiequívoco de los hombres fieles y de los demonios; y tampoco hay en ellos fe por alguna luz infundida de la gracia, así como hay en los fieles.

5. No hay fe sobre Dios respecto a aquello que es conocido naturalmente sobre Dios, sino respecto a aquello que excede al conocimiento natural.

6. No parece ser posible que alguien tenga simultáneamente ciencia y opinión acerca de lo mismo, ya que la opinión es "con temor de la otra parte"[105], temor que la ciencia excluye. Y de manera semejante, no es posible que haya fe y ciencia de lo mismo.

7. La Santa Virgen podía, sin duda, saber que el hijo no había sido concebido desde una unión con un varón; en cambio, no pudo saber por qué poder había sido realizada aquella concepción, sino que creyó al ángel que dijo: "el Espíritu Santo vendrá sobre ti"[106], etc.

8. Que Dios es uno, en la medida en que está demostrado, no se expone como artículo de fe, sino como presupuesto a los artículos, pues el conocimiento de la fe presupone el conocimiento natural, así como la gracia a la naturaleza. Pero la unidad de la esencia divina, tal cual es expuesta por los fieles –a saber, con omnipotencia y providencia de todas las cosas y con otras cosas semejantes que no pueden probarse–, constituye un artículo de fe.

9. Alguien puede empezar a creer aquello que antes no creía sino que muy débilmente estimaba. Por lo cual, es posible que alguien, antes que crea que Dios es, haya estimado que Dios es y que le complace que se crea que Dios es. Y de esta manera, alguien puede creer que Dios es porque esto sea agradable a Dios; aunque tampoco esto sea un artículo, sino un antecedente del artículo, ya que se prueba demostrativamente.

---

105 Avicena, *De anima*, V, c. 1 (fol. 22vb D).

106 *Lucas*, 1, 35.

ARTÍCULO 10
Si es necesario que el hombre tenga fe[107]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como se dice en *Deuteronomio* (32, 4): "las obras de Dios son perfectas". Pero sólo hay algo perfecto si se le provee de aquello que le es necesario para conseguir su propio fin. Por tanto, a cada cosa, según su naturaleza, se le ha dado lo necesario para conseguir su propio fin último. Ahora bien, las cosas que son propias de la fe son superiores al conocimiento que le compete al hombre en su condición natural. Luego la fe, por la cual se reciben o se conocen esas cosas, no es necesaria para que el hombre consiga su fin.

2. Mas podría decirse que según su condición natural el hombre ha sido provisto de lo necesario para conseguir el fin natural, el cual es la felicidad de la vida itinerante que es expuesta por los filósofos; mas no para conseguir el fin sobrenatural, que es la felicidad eterna. Pero en contra, el hombre, según la naturaleza de su condición, ha sido hecho para ser partícipe de la felicidad eterna: pues para esto Dios instituyó a la naturaleza racional como capaz de Él –según se lee en *Sententiae*[108]–. Luego en la misma naturaleza del hombre han debido ser introducidos los principios por los cuales pudiese conseguir el mismo fin.

3. Así como para conseguir el fin es necesario el conocimiento, así, también es necesaria la operación. Pero para conseguir el fin sobrenatural no se nos dan hábitos de virtudes que se ordenan a operaciones que sean distintas de aquellas a las que somos ordenados por la razón natural, sino para realizar las mismas operaciones de un modo más perfecto –pues la castidad infusa y la adquirida parece que tienen el mismo acto, a saber, refrenar los deleites venéreos–. Luego para conseguir el fin sobrenatural, tampoco ha debido sernos infundido algún hábito cognitivo ordenado para conocer cosas diferentes de las que podemos conocer naturalmente, sino para conocer las mismas de modo más perfecto; y de este modo, parece que tener fe de las cosas que no aparecen a la razón, no es necesario para la salvación.

4. La potencia no tiene necesidad de hábito para dirigirse hacia aquello a lo que naturalmente se determina, así como se manifiesta a partir de las potencias

---

[107] *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 3 y a. 4; *Contra Gentes*, I, c. 4 y c. 5; *In III Sententiarum*, d. 24, a. 3, qla. 1; *Super Boethii De Trinitate*, q. 3, a. 1; *Collationes de Credo*, in principio.

[108] *Liber Sententiarum*, II, d. 1, c. 4.

irracionales, que sin un hábito mediador llevan a término sus operaciones –como la potencia nutritiva y la generativa–. Pero el entendimiento humano se determina naturalmente para conocer a Dios. Luego no tiene necesidad del hábito de la fe para conducirse al conocimiento de Dios.

5. Es más perfecto lo que por sí mismo puede conseguir el fin que lo que no lo consigue por sí mismo. Pero los demás animales pueden conseguir sus fines a partir de los principios naturales. Luego, como el hombre es más perfecto que aquellos, parece que el conocimiento natural le sea suficiente para conseguir su fin, y, de este modo, no tiene necesidad de la fe.

6. Aquello que se atribuye al vicio no parece ser necesario para la salvación. Pero que alguien sea crédulo se atribuye al vicio, por lo cual se dice en *Ecclesiástico* (19, 4): "quien cree a la ligera es de ánimo frágil". Luego creer no es necesario para la salvación.

7. Como Dios es al que en grado sumo se ha de creer, debemos creer preferentemente por el medio por el que mejor conste que Dios ha hablado. Pero consta más que Dios habla por el instinto natural de la razón que por algún profeta o apóstol, porque es certísimo que Dios es el autor de toda naturaleza. Luego debemos adherirnos más a aquello que diga la razón, que a aquello que es predicado por los apóstoles o profetas, de lo cual hay fe. Así pues, cuando parece que de vez en cuando esto discrepa de lo que la razón natural dicta –por ejemplo, cuando dicen que Dios es trino y uno o que una virgen ha concebido, y cosas semejantes–, parece que no es conveniente tener fe sobre cosas semjanetes.

8. Lo que es expulsado cuando llega otro no parece ser por esto mismo necesario; pues sólo es expulsado en cuanto tiene alguna oposición a lo otro, pues lo opuesto no conduce a su opuesto sino que más bien lo expulsa. Pero la fe es expulsada cuando adviene la gloria. Luego no es necesaria para conseguir la gloria.

9. Nada tiene necesidad de aquello mediante lo cual es destruido para conseguir su fin. Pero la fe destruye a la razón, pues como dice San Gregorio[109]: "la fe no tiene mérito sobre aquello para lo que la razón humana suministra la prueba". Luego la razón no tiene necesidad de la fe para conseguir su fin.

10. El hereje no tiene el hábito de la fe. Pero sucede que el hereje cree algunas verdades que están por encima de la facultad de la razón –cree que el Hijo de Dios se ha encarnado aunque no crea que ése ha padecido–. Luegono es necesario el hábito de la fe para conocer las cosas que están por encima de la razón.

---

[109] San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 26 (PL 76, 1197C).

11. Cuando algo es confirmado por muchos medios, si uno de aquellos no tiene firmeza, toda la confirmación carece de eficacia, tal como se manifiesta en las deducciones de los silogismos, en las cuales, existiendo una –de las muchas proposiciones– falsa o dudosa, la prueba es ineficaz. Pero las cosas que son propias de la fe han llegado hasta nosotros por muchos medios; en efecto, han sido dichas por Dios a los apóstoles o profetas, por ellos a sus sucesores, y después a otros; y así, han llegado hasta nosotros por medios diversos. Ahora bien, no es seguro que en todos esos medios haya una verdad infalible, ya que, siendo hombres, pudieron no sólo engañarse, sino también engañar. Luego no podemos tener ninguna certeza sobre las cosas que son propias de la fe, y de esta manera parece estúpido asentir a estas cosas.

12. Aquello que disminuye el mérito para la vida eterna no parece necesario para conseguir la vida eterna. Pero computándose la dificultad para el mérito, el hábito que facilite la acción disminuye el mérito. Luego el hábito de la fe no es necesario para la salvación.

13. Las potencias racionales son más nobles que las naturales. Pero las naturales no tienen necesidad de hábitos para sus actos. Luego tampoco el entendimiento tiene necesidad del hábito de la fe para sus actos.

EN CONTRA

1. Se dice en *Hebreos* (11, 6): "sin la fe es imposible agradar a Dios".

2. Lo que es necesario para la salvación, si no lo tiene el hombre, se condena. Pero la fe es algo de este tipo, según *Marcos* (16, 16): "pero quien no haya creído será condenado". Luego la fe es necesaria para la salvación.

3. La vida más elevada tiene necesidad del conocimiento más elevado. Pero la vida de la gracia es más elevada que la vida de la naturaleza. Luego tiene necesidad de un conocimiento sobrenatural, que es el conocimiento de la fe.

SOLUCIÓN

Tener fe de las cosas que están por encima de la razón es necesario para conseguir la vida eterna; lo cual puede entenderse por lo que sigue. En efecto, sólo se da que algo sea conducido de lo imperfecto a lo perfecto por la acción de alguna cosa perfecta. Y la acción de lo perfecto no es recibida inmediatamente por lo imperfecto en forma perfecta desde el principio, sino que va paulatinamente de un modo imperfecto a uno más perfecto, y así hasta que se llega a la perfección. Esto es manifiesto en todas las cosas naturales, que consiguen la perfección a través de la sucesión del tiempo. E incluso vemos que ocurre de modo similar en las operaciones humanas y, principalmente, en la enseñanza: pues al principio el hombre es imperfecto en el conocimiento; y por eso, para que se consiga la perfección de la ciencia, tiene necesidad de alguien que lo

instruya, que lo conduzca a la perfección de la ciencia, lo cual sólo se puede hacer si ése mismo tiene de modo perfecto la ciencia, de manera que comprehenda las razones de las cosas que caen bajo la ciencia. Ahora bien, no entrega inmediatamente, al principio de su enseñanza, al que es instruido, las razones de lo que puede ser conocido por ciencia [*scibilium*] –sobre las cuales busca instruir–, porque entonces éste que es instruido tendría inmediatamente la ciencia perfecta. Más bien, en aquel momento, cuando es instruido, en primer lugar le enseña ciertas cosas cuyas razones el discípulo no sabe; y que en cambio, sabrá después de que haya progresado en la ciencia. Y por eso se dice que "es necesario que el que aprende algo crea"[110]; y de otro modo no podría alcanzar la ciencia perfecta si no supusiera las cosas que le son enseñadas al principio, cuyas razones no pudo captar en aquel momento. Ahora bien, la última perfección, a la cual el hombre se ordena, consiste en el perfecto conocimiento de Dios, al cual sólo puede llegar por la operación y como por una instrucción divina de quien sí se conoce perfectamente. Por otra parte, el hombre no es capaz de este perfecto conocimiento inmediato en su principio, por ello, es necesario que reciba por la vía del creer algunas cosas que lo llevan a alcanzar el perfecto conocimiento. Algunas de esas cosas son tales que no puede poseerse un conocimiento perfecto de ellas en esta vida, dado que exceden totalmente al poder de la razón humana; es necesario que las creamos mientras estamos en el presente estado de vida itinerante, aunque las veremos perfectamente en el estado de patria celestial. Hay otras, en cambio, que podemos llegar a conocer perfectamente en esta vida, como aquellas que pueden probarse demostrativamente acerca de Dios, las cuales, sin embargo, es necesario creer al principio por las cinco razones que expone Maimónides[111]: la primera es la profundidad y la sutileza de esos cognoscibles que están muy alejados de los sentidos, por lo cual, el hombre no es idóneo para conocerlas perfectamente en el principio. La segunda causa es la debilidad del entendimiento humano en su principio. La tercera es la multitud de cosas que se presuponen para la demostración de aquellas, que el hombre no puede aprender bien a no ser en un muy largo tiempo. La cuarta es la indisposición al saber que reside en algunos a causa de un defecto en su complexión. La quinta es la necesidad de las ocupaciones para proveer las cosas necesarias para la vida.

Por todas estas razones es evidente que si fuera necesario aprender sólo por demostración todo aquello que es necesario conocer acerca de Dios, muy pocos podrían llegar a esto; y aún estos sólo llegarían tras un largo tiempo. Por lo cual, es manifiesto que saludablemente se ha provisto a los hombres de la vía de la fe,

---

[110] Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, 2, 165 b 3.

[111] Maimónides, *Dux neutrorum*, I, c. 33.

por la cual se manifiesta una fácil ayuda a todos y en cualquier tiempo para la salvación.

RESPUESTAS

1. El hombre está perfectamente provisto por su naturaleza en lo que se refiere a la consecución del fin que es proporcionado a su naturaleza, para el que se dan los principios suficientes de modo que sean la causa de aquel fin. En cambio, para el fin que excede a la capacidad de la naturaleza, se dan los principios, los cuales no son causas del fin, sino con los que el hombre es capaz de aquello por lo que llega al fin; pues, como dice San Agustín[112]: "poder tener fe y caridad es propio de los hombres por naturaleza, en cambio tenerlas es propio de los fieles por la gracia".

2. La naturaleza humana está ordenada a la beatitud desde el momento mismo de su institución, no como a un fin debido según su naturaleza, sino por la sola liberalidad divina. Por ello, no es menester que los principios de la naturaleza basten para conseguir aquel fin a no ser que hayan sido ayudados por los dones sobreañadidos por la divina liberalidad.

3. Aquel que dista del fin puede tener conocimiento del fin y afecto; no puede, en cambio, obrar por el fin, sino sólo por las cosas que son medios para el fin. Y por esto, para llegar al fin sobrenatural, en el presente estado de vida itinerante tenemos necesidad de la fe, por la cual conocemos el fin mismo, al cual el conocimiento natural no alcanza. Pero la virtud natural alcanza las cosas que son medios para el fin, mas no en la medida en que están ordenadas a aquel fin. Y entonces tenemos necesidad de los hábitos infusos, no para obrar otras cosas que la razón natural dicta, sino para realizar las mismas de modo más perfecto. En cambio, no es así por parte del conocimiento, por la razón ya dicha.

4. El entendimiento no está determinado naturalmente a las cosas que son propias de la fe, como si las conociera naturalmente, sino que es en cierto modo ordenado naturalmente a conocerlas, así como se dice que la naturaleza está ordenada a la gracia, desde la institución divina. Por ello, esto no quita que tengamos necesidad del hábito de fe.

5. El hombre es más perfecto que los otros animales, y, sin embargo, no le han sido determinadas por la naturaleza misma –como sí a los restantes animales– las cosas que le son necesarias para conseguir el fin; y esto por dos razones: la primera, porque el hombre se ordena a un fin más alto, y por ello, incluso si necesita muchos auxilios para conseguirlo y no le bastan los principios naturales, con todo será más perfecto. La segunda, porque es propio de la perfección en el hombre el que pueda tener múltiples vías para conseguir su fin. Por lo

---

[112] San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 5 (PL 44, 968).

cual, no podía determinársele una vía natural, como a los restantes animales, sino que, en lugar de todas las cosas que la naturaleza provee a los restantes animales, al hombre le ha sido dada la razón, por la cual no sólo puede procurarse las cosas necesarias para esta vida, sino también disponerse para recibir los auxilios divinos para la vida futura.

6. Ser crédulo indica un vicio, porque designa un creer excesivo, así como ser borracho, el exceso en el beber. En cambio, aquel que cree a Dios no excede la medida en el creer, ya que a Él no se le puede creer en exceso. Por lo cual, el argumento no es concluyente.

7. Nunca es dicho como divino por los apóstoles o profetas algo que sea contrario a lo que la razón natural dicta. Sin embargo, se dicen cosas que exceden la comprensión de la razón, y por tanto, parece que repugnan a la razón, aunque no repugne, así como también en el inculto parece repugnante a la razón que el sol sea mayor que la tierra y que "el diámetro sea asimétrico a la circunferencia", cosas que, sin embargo, parecen razonables al que sabe.

8. La fe es expulsada en la gloria a causa de lo que hay de imperfección en ella misma, y según esto tiene una cierta oposición a la perfección de la gloria. Pero en cuanto a lo que hay de conocimiento en la fe, es necesaria para la salvación, pues no es inadecuado que algunas cosas imperfectas, que se ordenan a la perfección del fin, cesen cuando llega el fin, así como el movimiento cesa cuando llega a la quietud, que es su fin.

9. La fe no destruye la razón, sino que la excede y perfecciona, como se ha dicho.

10. El hereje no tiene hábito de fe, incluso aunque le falte creer en un único artículo, pues los hábitos infusos se suprimen por un único acto contrario. También el hábito de fe tiene esta eficacia, de modo que por él el entendimiento del fiel sea detenido para que no asienta a cosas contrarias a la fe, así como también la castidad refrena las cosas contrarias a la castidad. Ahora bien, que el hereje crea algunas cosas que están por encima del conocimiento natural, no es debido a algún hábito infuso –ya que aquel hábito lo dirigiría igualmente a todo lo creíble–, sino que se debe a una cierta estimación humana, así como también los paganos creen algunas cosas acerca de Dios que están por encima de la naturaleza.

11. Carecen de sospecha todos los medios por los cuales nos llega la fe, pues creemos a los profetas y a los apóstoles porque Dios les dio testimonio haciendo milagros, como se dice al final[113] de *Marcos*, "confirmando la palabra con signos". Por otra parte, a los sucesores de los apóstoles y de los profetas sólo los creemos en cuanto nos anuncian las cosas que aquellos dejaron en los escritos.

---

[113] *Marcos*, 16, 20.

12. La dificultad puede ser doble: la primera, la que proviene de la misma condición del obrar, y tal dificultad se computa para el mérito. La segunda, la que proviene de la indisposición o lentitud de la voluntad, y ésta más bien disminuye el mérito, y quita el hábito, mas no la primera.

13. Las potencias naturales están determinadas a una sola cosa y no tienen necesidad de un hábito que las determine como a las potencias racionales, que están abiertas a los opuestos.

ARTÍCULO 11

Si es necesario creer de modo explícito[114]

Parece que no.

OBJECIONES

1. No ha de ponerse aquello que, una vez puesto, da lugar a lo inconveniente. Pero si establecemos que es necesario para la salvación que algo sea creido explícitamente, se sigue un inconveniente: pues es posible que alguien sea alimentado en la selva, o incluso entre lobos, y entonces no pueda conocer explícitamente lo relativo a la fe; y de ese modo habrá un hombre que se condenará necesariamente, lo cual es inconveniente. Luego no parece que sea necesario creer algo de modo explícito.

2. No estamos obligados a lo que no está en nuestro poder. Pero para que creamos explícitamente algo tenemos necesidad del oído –sea interior o exterior–, pues "la fe" proviene "de lo oído", como se dice en *Romanos* (10, 17), y el oír no está en la potestad de alguien a no ser que haya quien le hable. De este modo, no es propio de la necesidad de la salvación que algo sea creído explícitamente.

3. No han de enseñarse a los incultos aquellas cosas que son sutilísimas. Pero no hay cosas más sutiles y más elevadas que éstas que exceden a la razón, que son los artículos de fe. Luego tales cosas no deben ser enseñadas al pueblo, y así, al menos, no todos están obligados a creer algo explícitamente.

---

[114] *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 5-8; *In III Sententiarum*, d. 25, q. 2, a. 1 y a. 2; *In Hebraeos*, c. 1, lect. 1.

4. El hombre no está obligado a conocer aquello que hasta los ángeles ignoran. Pero los ángeles, antes de la Encarnación, ignoraron el misterio de la Encarnación, como parece decir Jerónimo[115]. Luego ni siquiera entonces los hombres estaban obligados a saber algo acerca del Redentor o a creerlo explícitamente.

5. Muchos gentiles han sido salvados antes de la venida de Cristo, como dice Dionisio[116] en *De caelestis hierarchiae*. Pero no podían conocer algo explícitamente acerca del Redentor, hasta que no llegaran a ellos los profetas. Luego no parece necesario para la salvación creer explícitamente los artículos acerca del Redentor.

6. Entre los artículos acerca del Redentor, hay uno sobre el descenso a los infiernos. Pero según San Gregorio[117], Juan dudó sobre este artículo cuando preguntó: "¿eres Tú el que va a venir?" en *Mateo* (11, 3). Así pues, como él mismo era de los mayores, ya que nadie fue "mayor entre los nacidos de mujer", como se dice allí mismo[118], parece que tampoco los mayores están obligados a conocer explícitamente los artículos acerca del Redentor.

EN CONTRA

1. Es necesario para la salvación creer todas las cosas explícitamente, pues todas las cosas pertenecen a la fe en la misma medida. Luego por la misma razón que es necesario creer explícitamente una, es necesario también creer todas.

2. Cada uno está obligado a evitar todos los errores que son contrarios a la fe. Pero esto sólo lo puede hacer si conoce explícitamente todos los artículos, a los que se oponen los errores. Luego es necesario creer explícitamente todos.

3. Así como los mandatos dirigen en las cosas que se han de obrar, del mismo modo los artículos, en las cosas que sea han de creer. Pero cualquiera está obligado a saber todos los mandatos del Decálogo, pues no estaría excusado si por ignorarlos cometiera algún pecado. Luego también cualquiera está obligado a creer explícitamente todos los artículos.

4. Al igual que Dios es objeto de la fe, también lo es de la caridad. Pero nada debe ser amado en Dios implícitamente. Luego tampoco debe ser creído sobre Él implícitamente.

---

[115] San Jerónimo, *Commentaria in Epistolam ad Ephesios*, II (PL 26, 514C-D).

[116] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelestis hierarchiae*, c. 9, § 3 (PG 3, 261A; Dion. 908).

[117] San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, I, hom. 1 (PL 76, 788D) e *In Evangelium*, I, hom. 6 (PL 76, 1095D-1096A).

[118] *Mateo*, 11, 11.

5. El hereje, por muy sencillo que sea, es examinado acerca de todos los artículos de la fe; lo cual sólo se haría si estuviera obligado a creer explícitamente todos, y de esa manera, se concluye lo mismo que antes.

6. El hábito de fe es el mismo, en especie, en todos los fieles. Así pues, si algunos fieles estuvieran obligados a creer explícitamente todas las cosas que son propias de la fe, parece que entonces todos están obligados a esto.

7. Creer de modo informe no basta para la salvación. Pero creer implícitamente es creer de modo informe, porque con frecuencia los prelados –en cuya fe se apoya la fe de los sencillos que creen de modo implícito–, tienen una fe informe. Luego creer de modo implícito no basta para la salvación.

SOLUCIÓN

Se dice implícito en sentido propio aquello en lo que muchas cosas se contienen como si fuera uno; en cambio, explícito aquello en lo que cada una de las mismas es considerada en sí misma. Y estos términos se han trasladado de las cosas corporales a las espirituales. Por lo cual, cuando muchas cosas se contienen virtualmente en algo uno, se dice que están implícitamente en aquello, así como las conclusiones en los principios. En cambio, se contiene de modo explícito en alguna cosa lo que existe en acto en ella. Por ello, quien conoce algunos principios universales tiene conocimiento implícito de todas las conclusiones particulares, pero quien considera las conclusiones en acto, se dice que las conoce de modo explícito. Por lo cual, también se dice que creemos explícitamente algunas cosas cuando nos adherimos a ellas con pensamientos en acto, pero creemos implícitamente cuando nos adherimos a ciertas cosas en las cuales están ellas contenidas como en los principios universales, al igual que quien cree que la fe de la Iglesia es la verdadera, cree casi implícitamente cada una de las cosas que se contienen en la fe de la Iglesia.

Debe saberse que en la fe hay cosas a las que todos y en todo tiempo están obligados a creer explícitamente. Mas también hay algunas cosas que en todo tiempo deben creerse explícitamente, pero no por todos; y algunas otras que deben creerse por todos, pero no en todo tiempo, y finalmente algunas otras que no deben creerse ni por todos ni en todo tiempo. En efecto, que sea necesario creer alguna cosa explícitamente, en todo tiempo y por cualquier fiel, es patente porque la recepción de la fe para nosotros dice relación a la última perfección, como la recepción por parte del discípulo de las cosas que primero le son enseñadas por el maestro, pues por ellas se dirige a las anteriores, ya que no podría ser dirigido si no considerara algo en acto, por lo cual conviene que el discípulo reciba actualmente algo para considerar. Y de modo similar, es necesario que cualquier fiel crea explícitamente alguna cosa, y éstas son aquellas dos cosas que el Apóstol dice en *Hebreos* (11, 6): “el que se acerca a Dios debe creer que

existe y que premia a los que le buscan". Por lo cual, cualquiera está obligado a creer de modo explícito, y en todo tiempo, que Dios es y que tiene providencia sobre las cosas humanas.

Ahora bien, no es posible que alguien en el presente estado de vida itinerante conozca de modo explícito toda aquella ciencia que Dios tiene, en la cual consiste nuestra felicidad; pero es posible que alguien en este estado conozca explícitamente todas aquellas cosas que son propuestas al género humano en este estado, como ciertos rudimentos por los cuales se dirija al fin, y de ése se dice que tiene una fe perfecta en cuanto a la explicación. Pero esta perfección no es propia de todos, porque también en la Iglesia se constituyen grados, encargándose algunos de instruir en la fe a otros. Por ello, no están todos obligados a creer explícitamente todas las cosas que son propias de la fe, sino sólo aquellos que son instituidos como instructores de la fe, como son los prelados y los que tienen el cuidado de las almas.

Sin embargo, tampoco ésos están obligados a creer explícitamente todas las cosas en todo tiempo, pues así como el progreso en la fe de un hombre es a través de la sucesión del tiempo, así también es el progreso de todo el género humano; por lo cual, dice San Gregorio[119]: "el aumento del conocimiento divino ha crecido a través de las sucesiones de los tiempos". Por otra parte, la plenitud del tiempo, como la perfección de la edad del género humano, está en el tiempo de la gracia, por lo cual, en este tiempo los mayores están obligados a creer de modo explícito todas las cosas que son propias de la fe. Pero en los tiempos precedentes, incluso los mayores no estaban obligados a creer explícitamente todas las cosas, y después del tiempo de la ley y de los profetas se creían explícitamente más cosas que antes. Por otro lado, en el estado anterior al pecado no estaban obligados a creer explícitamente las cosas que versan sobre el Redentor, porque todavía no había necesidad de la redención. Sin embargo, implícitamente lo creían en la providencia divina, a saber, en cuanto creían que Dios proveería de todas las cosas necesarias para la salvación a los que lo amaban. Pero en todo tiempo, antes del pecado y después, ha sido necesario que sea mantenida por los mayores una fe explícita acerca de la Trinidad; en cambio, no así por los menores después del pecado hasta el tiempo de la gracia; pues antes del pecado no había tal distinción, de manera que algunos fuesen instruidos por otros acerca de la fe. Y de modo similar, también después del pecado hasta el tiempo de la gracia los mayores estaban obligados a poseer la fe de modo explícito acerca del Redentor; pero los menores sólo implícitamente en la fe de los patriarcas y de los profetas, o en la divina providencia.

Por otra parte, en el tiempo de la gracia, todos, los mayores y los menores, están obligados a poseer una fe explícita acerca de la Trinidad y acerca del Re-

---

[119] San Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*, II, hom. 4 (PL 76, 980B).

dentor: sin embargo, los menores no están obligados a creer de modo explícito todo lo que se puede creer acerca de la Trinidad o el Redentor, sino únicamente los mayores. Ahora bien, los menores están obligados a creer explícitamente los artículos generales, como que Dios es trino y uno, que el Hijo de Dios se ha encarnado, ha muerto, y ha resucitado, y otras cosas semejantes, sobre las cuales la Iglesia realiza fiestas.

RESPUESTAS

1. No se sigue algo inconveniente cuando se establece que cualquiera está obligado a creer explícitamente algo, incluso si está alimentado en las selvas o entre animales brutos; ya que el hecho de proveer a alguien de las cosas necesarias para la salvación, con tal que no sea impedido por su parte, compete a la providencia divina. Pues si alguien, alimentado de esa manera, siguiera la dirección de la razón natural en el apetito del bien y la huida del mal, debe decirse, con mucha certeza, que Dios o bien le revelaría por una inspiración interna las cosas que le son necesarias para creer, o bien dispondría para él un predicador de la fe, tal como envió a Pedro hasta Cornelio, según *Hechos* (10, 20).

2. Aunque no esté en nuestra potestad conocer por nosotros mismos las cosas que son propias de la fe, sin embargo, si nosotros hiciésemos lo que nos corresponde –como seguir la dirección de la razón natural–, Dios no hará que nos falte nada de lo que nos es necesario.

3. Las cosas que son propias de la fe no son propuestas a los sencillos del modo como deben ser expuestas, parte por parte, sino con una cierta generalidad. Por ello es así como están obligados a creer, según se vio.

4. Los ángeles –según Dionisio[120] y San Agustín[121]– conocieron el misterio de la encarnación de Cristo antes que los hombres, ya que los profetas también fueron instruidos sobre él por los ángeles. Pero San Jerónimo afirma que aprenden este misterio por la Iglesia, en cuanto, mientras los apóstoles predicaban, se realizaba el misterio de la salvación para los gentiles. Y así, respecto a algunas circunstancias, los ángeles lo sabían de modo más pleno al ver ya en presente lo que habían antes habían visto que iba a ocurrir.

5. Los gentiles no estaban puestos como instructores de la fe divina, por lo cual por muy sabios que fuesen con una sabiduría secular, debían ser contados entre los menores; y por ello les bastaba poseer la fe acerca del Redentor de manera implícita en la fe de la ley y de los profetas, o en la fe en la misma providencia divina. Sin embargo, es probable que haya sido revelado por Dios a

---

[120] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelestis hierarchiae*, c. 4, § 4 (PG 3, 181B; Dion. 814).

[121] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, V, c. 19 (PL 34, 334).

muchos gentiles el misterio de nuestra redención antes de la venida de Cristo, tal como se evidencia a partir de los vaticinios de la Sibila.

6. San Juan Bautista, aunque en su tiempo haya sido contado entre los mayores porque fue instituido por Dios como heraldo de la verdad, sin embargo, no era necesario que creyera explícitamente todas las cosas que después de la pasión y resurrección de Cristo se creen explícitamente en cuanto reveladas en el tiempo de la gracia; pues, en su tiempo, el conocimiento de la verdad todavía no había llegado a su completud, lo cual fue realizado principalmente con la venida del Espíritu Santo. Sin embargo, algunos dicen que Juan no lo preguntó para sí mismo, sino para sus discípulos, quienes dudaban acerca de Cristo. También algunos dicen que no fue una pregunta del que duda, sino del que piadosamente admira la humildad de Cristo que se haya dignado descender a los infiernos.

Respuestas a las objeciones en contra

1. De todas las cosas que pertenecen a la fe no se da una misma justificación: pues algunas son más oscuras que otras, y algunas son más necesarias que otras para que el hombre se dirija a su fin. Y por ello, es necesario creer explícitamente algunos artículos antes que otros.

2. Aquel que no cree explícitamente todos los artículos, puede evitar todos los errores, porque por el hábito de la fe se demora para que no afirme los artículos contrarios a los que conoce sólo implícitamente; de manera que cuando se le propongan cosas insólitas, tenga sospechas y retrase el asentimiento hasta ser intruido por aquél que deba dirimir las dudas en la fe.

3. Los mandatos del Decálogo versan sobre las cosas que dicta la razón natural, y entonces cualquiera está obligado a conocerlas explícitamente. Pero no hay un argumento semejante sobre los artículos de fe que están por encima de la razón.

4. El amar sólo se diferencia según lo implícito y explícito si el amor sigue a la fe, porque el amor se determina a la cosa misma, que está fuera del alma, la cual subsiste de modo particular. En cambio, el conocimiento se determina a lo que está en la aprehensión del alma, la cual puede aprehender algo ya en universal, ya en particular. Por eso, no hay semejanza entre la fe y la caridad.

5. Alguien sencillo que es acusado de hereje, no es examinado sobre todos los artículos porque esté obligado a creer todos explícitamente, sino porque está obligado a no asentir obstinadamente al contrario de alguno de los artículos.

6. El que algunos crean de modo explícito lo que a otros les basta creer de modo implícito no se debe a la diferencia del hábito de fe, sino al diverso oficio. Pues quien es puesto como doctor de la fe debe conocer explícitamente las cosas que debe o está obligado a enseñar, y, dado que está más elevado en el oficio, debe tener la ciencia más perfecta de las cosas que son propias de la fe.

7. Los menores no tienen fe implícita en la fe de algunos hombres particulares, sino en la fe de la Iglesia, la cual no puede ser informe. Y además, no se dice que uno tenga fe implícita en la fe de otro porque concuerde con él en el modo de creer –formado o informe– sino porque converge en lo creído.

ARTÍCULO 12

Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos[122]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La ciencia universal difiere de la ciencia particular. Pero los antiguos conocían las cosas que son propias de la fe como creyendo implícitamente de modo universal, en cambio, los modernos creyendo explícitamente de modo particular. Luego la fe de los modernos y la de los antiguos no es la misma.

2. La fe versa sobre lo enunciable. Pero no son los mismos los enunciables que nosotros creemos y los que ellos creyeron, como que Cristo habrá de nacer y que Cristo ha nacido. Luego no es la misma nuestra fe y la de los antiguos.

3. El tiempo determinado en las cosas que son de fe a aquello que es necesario para creer, pues alguien es considerado infiel porque cree que Cristo todavía no ha venido sino que vendrá. Pero entre nuestra fe y la de los antiguos hay tiempos diversos, ya que nosotros creemos acerca del pasado lo que ellos mismos creían acerca del futuro. Luego nuestra fe y la de los antiguos no es la misma.

EN CONTRA

1. En *Efesios* (4, 5) se dice: "Un solo Señor, una sola fe".

SOLUCIÓN

Debe mantenerse por firme que una sola es la fe de los antiguos y la de los modernos; de otra manera, no habría una sola Iglesia.

---

[122] *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 5; *In III Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 4, qla. 1; *In Romanos*, c. 1, lect. 6.

Para sostener esto, algunos dijeron que el enunciable acerca del pretérito –que nosotros creemos– y acerca del futuro –que los antiguos creyeron– es el mismo. Pero variadas las partes esenciales de una composición, no parece adecuado que continúe la misma composición; antes bien vemos que las composiciones se diferencian por los distintos accidentes del verbo y del nombre. Por lo cual, otros dijeron que los enunciables que nosotros creemos y que aquellos han creído son diversos, pero la fe no es sobre el enunciable, sino sobre la cosa. Ahora bien, la cosa es la misma, aunque los enunciables sean diversos, en efecto, dicen que creer en la resurrección de Cristo compete de suyo a la fe, mientras que creer que ésta es o que ha sido, es en cierta manera algo accidental. Pero esto también parece ser falso, ya que el creer, llamándose asentimiento, sólo puede versar sobre la composición en la que se encuentra lo verdadero y lo falso. Por ello, cuando digo "creo en la resurrección", es necesario que se entienda alguna composición, y esto según un tiempo que el alma siempre agrega al dividir y al componer, como se dice en *De anima*[123]; es decir, el significado de "creo la resurrección" es: creo que la resurrección es, ha sido o será.

Y, por esto, ha de decirse que el objeto de la fe puede ser considerado de dos maneras. La primera, en sí mismo, en la medida en que está fuera del alma, y así tiene propiamente la razón de objeto y por él el hábito recibe multiplicidad o unidad. La segunda, en cuanto está participado en el cognoscente. Así pues, debe decirse que si se toma lo que es el objeto de la fe –la cosa creída– en cuanto está fuera del alma, entonces es una sola la que se refiere a nosotros y a los antiguos, y por ello, a partir de su unidad, la fe recibe unidad. En cambio, si es considerada en cuanto a nuestra recepción es multiplicada en los diversos enunciables, pero por esta diversidad la fe no es diferenciada. Por lo cual, es manifiesto que la fe es una sola en todos sus modos.

RESPUESTAS

1. Saber en universal y en particular sólo diferencia a la ciencia en cuanto al modo de saber, pero no en cuanto a la cosa sabida por la cual el hábito posee unidad.

2. La respuesta a lo segundo es evidente a partir de lo dicho.

3. El tiempo no se diferencia según que está en la cosa, sino según el orden diverso hacia nosotros o hacia aquellos, pues hay un único tiempo en el que Cristo ha padecido. Pero según la distinta relación, de algunos se dice pasado o futuro, por referencia a los precedentes o a los siguientes.

---

[123] Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 31.